MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

2. Jahrgang | Januar 1951 | Nummer 1

Zur Frage der historischen Forschung über das Skapulier

Von Dr. P. Macarius Wengel, O. C. D.

In allen Teilen der Welt schickt sich der Karmelitenorden beider Zweige in diesem Jahr zur Feier des 700jährigen Skapulierjubiläums an. Nach dem bei Chéron 1642 veröffentlichten Bericht des Peter Swanington, des als Ohrenzeugen und Sekretär bezeichneten Zeitgenossen des damaligen Ordensgenerals Simon Stock, hat die Vision und die Überreichung des Kleides „am Tage nach dem Feste der Zerstreuung der Apostel 1251" stattgefunden[1]). Das wäre dem Datum nach der 16. Juli. Die Feier dieses Festtages geht aber erst auf das Jahr 1386 zurück. Damals wurde nämlich in dem Kalendarium des Nikolaus de Lenne zum erstenmal das Fest, das seit dem Jahre 1376 als „Brüderfest" (festum Confratrum) für den Himmelfahrtstag Mariens eingeführt war, auf den 16. Juli als „festum Commemorationis solemnis B.M.V." verlegt. Erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts begann die Feier dieses Festes unter dem Titel des Skapuliers im Orden Fuß zu fassen, bis es schließlich bei den Vätern der alten Observanz auf dem Generalkapitel 1609 als das Hochfest des Ordens schlechthin festgelegt wurde. Bis dahin galt als das Hochfest der Tag des hl. Propheten Elias[2]). — Wenn der Karmelitenorden trotz dieser verhältnismäßig späten Einführung des Festes in diesem Jahr das mehr als halbtausendjährige Jubiläum feiert, dann geschieht es aus dem Bewußtsein einer Verpflichtung gegenüber der viel älteren Tradition, die jenen als gesichert feststehenden historischen Zeugnissen aus dem 15. und 16. Jahrhundert, welche den Skapuliergedanken in heutiger Form herausbilden halfen, zugrunde liegt. Während nun für die historische Forschung diese Zeugnisse aus der Zeit der Reformation und besonders der Gegen-

[1]) Dieser Bericht wird seit seiner Abfassung bis heute in den volkstümlichen Abhandlungen als Beweis für die historische Begründung des Skapuliers angeführt. Wegen der ihm zugemessenen Bedeutung werden wir ihn dem Wortlaut nach anzuführen haben. Vgl. S. 2/3.

[2]) P. Benedikt Zimmerman OCD, De sacro Scapulari Carmelitano, 1927. Analecta Carmel. Disc. Extr. p. 5/6.

reformation kein Problem sind, liegen die Verhältnisse für die weiter zurückliegende Zeit entschieden schwieriger, besonders dann, wenn der Versuch unternommen wird, sie womöglich bis ins 13. Jahrhundert zu verfolgen. Über diese in der Tradition des Ordens wohl fest verankerte, aber an historisch einwandfreien Quellen arme Periode haben denn auch schon lange lebhafte Debatten stattgefunden, die bis in die jüngste Zeit andauern und im Für und Wider der Meinungen die Haltbarkeit der Tradition zu erschüttern drohten.

Die historische Forschung über das Skapulier ist im deutschen Sprachraum von jeher sehr vernachlässigt worden. Es existieren in deutscher Sprache nicht nur keine Monographien, es gibt auch kaum eine Abhandlung, die dem Stand der Forschung auch nur in etwa gerecht werden könnte. Was in letzter Zeit an historischen Arbeiten über das Skapulier erschien, stammt von spanisch, italienisch, französisch und englisch schreibenden Forschern. Es wird daher gut sein, zunächst einmal einen kurzen Bericht über den Stand der Skapulierforschung zu geben, ehe wir uns die Frage nach der methodischen Behandlung der Texte vorlegen.

I. Zur Orientierung über den Stand der historischen Forschung über das Skapulier

Die Geschichte der Skapulierforschung verzeichnet heute einen Zeitraum von etwa 250 Jahren ruhiger, kritikloser Hinnahme des um die Mitte des 17. Jahrhunderts ausgetragenen Streites zugunsten der Geschichtlichkeit der Vision des hl. Simon Stock im Sinne einer Skapuliervision. Dieser Streit wurde damals auf akademischer Ebene an der Universität zu Paris geführt. Da weder vorher noch nachher eine ähnliche Hochflut erregter Debatten im Für und Wider des Skapuliergedankens zu verzeichnen ist, kann mit Recht etwa das Jahr 1650 als der Abschluß einer ersten Phase des Versuches einer historischen Begründung angesehen werden. Allein 32 Autoren, die über das Skapulier Werke verfaßten, können aus jener Zeit (von 1585 — 1642) gezählt werden[3]). Zwar sind nicht alle für den Historiker von gleichem Wert, da vielfach die Frage vom doktrinären Standpunkt aus angegangen wurde, jedoch haben sie nicht nur die Fürsprecher des Skapuliers, sondern auch jene auf das Feld gerufen, die unter Führung des Johannes Launoy die These über Ursprung und Bedeutung des Skapuliers im Zusammenhang mit der Vision des hl. Simon Stock zu entkräften und zu zeigen suchten, daß die Vision als Skapuliervision auf einem „unerforschten Glauben" (fides inexplorata) beruhe. Die historischen Argumente, die ins Feld geführt wurden, waren ernster Art: Das Schweigen berühmter Autoren theologischer und insbesondere karmelitanischer Werke, die ex professo sich mit der Frage hätten auseinandersetzen müssen und die es sicherlich auch

---

[3]) R. P. Simon M. Besalduch, Enciclopedia del Escapulario del Carmel, Barcelona 1931, p. 664/677. Zitiert nach R. P. Bartholomäus Xiberta, Annotationes circa statum quaestionis de sacro Scapulari, Anal. Ord. Carm. X (1939), 241 Anm. 4.

getan hätten, wenn sie es ohne Bedenken hätten tun können[4]); sodann die Verschiedenheit der Visionsberichte, die zur Zeit des Launoy bekannt waren; schließlich die Unstimmigkeiten bezüglich der Zeit der Vision und der damit verbundenen Berichte über die Anerkennung und Verbreitung des Skapuliers. u. a. m.[5]).

P. Johannes Chéron hatte im gleichen Jahr 1642 sein Opus „Privilegiati Scapularis et Visionis S. Simonis Stockii vindiciae" herausgegeben[6]) und mit dem als Fragment bezeichneten Visionsbericht des Peter Swaningston die Geschichtlichkeit der Skapuliervision zu begründen versucht. Das Fragment hat nach Chéron folgenden Wortlaut: „Im Geiste die Leiden all seiner Mitbrüder auskostend, verbrachte der ehrwürdige Simon, obwohl von hohem Alter gebeugt und durch harte Bußwerke erschöpft, die Nacht oft bis zum Morgen im Gebete. Als er wieder einmal so betete, ward ihm vom Himmel eine Tröstung, die er uns, da wir gemeinsam versammelt waren, mit folgenden Worten erzählte: Meine Brüder! Gepriesen sei Gott, der die nicht verlassen hat, die auf ihn vertrauen. Er hat das Gebet seiner Diener nicht verschmäht. In ihm sei auch gepriesen die heiligste Mutter unseres Herrn Jesus Christus! Eingedenk vergangener Tage der Trübsal, die euch trotz des vollen Maßes, das vielen von euch beschieden war, nicht in dem Glauben erschüttern konnten, daß alle, die fromm in Christus Jesus leben wollen, Verfolgung zu leiden haben, verkündet sie euch eine Botschaft, die ihr in der Freude des Heiligen Geistes aufnehmen möget! Er möge mich leiten, daß ich sie euch, wie es sich gebührt, mitteile.

Obwohl nur Staub und Asche, versenkte ich doch meine Seele in die Gegenwart des Herrn und im vollsten Vertrauen bat ich meine Herrin, die Jungfrau Maria, sie möge, nachdem sie uns kundgetan hat, daß wir uns ihre Söhne nennen dürfen, nun sich auch als unsere Mutter zeigen, uns von den gegenwärtigen Bedrängnissen befreien und durch irgend ein sichtbares Zeichen gegen jene, die uns verfolgten, uns ihre Huld versichern. Unter Seufzen sprach ich zu ihr: Blume des Karmels, blühender Weinberg . . . Da erschien sie mir mit großem Gefolge und, das Ordenskleid (habitum ordinis) in Händen haltend, sprach sie: Dies wird dir und allen Karmeliten zum Privileg sein; wer darin stirbt, wird die Hölle nicht erleiden.

Diese glorreiche Gegenwart entzückte mich über alle Maße, aber, armselig wie ich bin, konnte ich den Anblick ihrer Majestät nicht ertragen. Noch im Verschwinden sagte sie mir, daß ich eine Abordnung zu Innozenz, dem Stellvertreter ihres gebenedeiten Sohnes, schicken solle, der Hilfe aus den Schwierigkeiten gewähren würde. Brüder! Bewahrt dieses Wort in

---

[4]) Gewiß ist das argumentum ex silentio an sich noch kein positives Beweismoment für eine These. Doch verdichtet es sich zu einem ernsten Einwand, wenn Männer in Frage stehen wie: Philippus Ribot, Bernard Olerius, Johannes Baconthorp, Thomas Waldensis, Baptista Mantuanus u. a.

[5]) Das Hauptwerk des Launoy hatte folgenden Titel: Dissertatio duplex, una de origine et confirmatione privilegiati Scapularis Carmelitarum, altera de visione Simonis Stochii et Magistri Generalis Carmelitarum Paris 1642.

[6]) cf. Xiberta l. c. p. 240/247.

euren Herzen, seid bemüht euch eurer Berufung durch gute Werke zu vergewissern und niemals zu versagen. Saget Dank für eine so große Barmherzigkeit, wachet und betet ohne Unterlaß, damit sich die mir gewordene Botschaft zur Ehre der allerheiligsten Dreifaltigkeit, des Vaters, Jesu Christi, des Heiligen Geistes und der allzeit gebenedeiten Jungfrau Maria ruhmreich erfülle.

Auch den ebenfalls von großer Traurigkeit heimgesuchten Brüdern an anderen Orten sandte er diese Botschaft in einem Trostbrief, damit man überall in Gebet und Zucht Dank sagen möge.

Cambridge am Tage nach dem Feste der Zerstreuung der Apostel 1251[7])."

Die Bedenken, die damals schon von seiten des Johannes Launoy gegen diesen Bericht erhoben wurden, kamen nicht mehr ganz zum Schweigen und haben sich seitdem zu der Auffassung verdichtet, daß es sich um eine „Mystifizierung" oder „Glorifizierung" der Tatsache der Vision handelte[8]). Jedoch hat der Kreis um Chéron[9]) sich gegen die Widersacher durchsetzen können, unterstützt durch Dekrete der Generalkapitel von 1654, 1660 und 1666, die besonders jene Werke empfehlen, welche zugunsten der Skapuliervision verfaßt wurden, oder die den Auftrag erteilen, daß in Zukunft bei Abfassung von Mariologien auch „etwas zur Vermehrung der Andacht des hl. Skapuliers eingeflochten werden soll"[10]). Zu Beginn des 18. Jahrhunderts war der Streit beigelegt[11]); er ist erst zu

---

[7]) P. Benedikt Zimmerman konnte 1901 in The Irish Ecclesiastical Record, Sonderdruck S. 23 nachweisen, daß für die Zeit der Vision nur die Jahre zwischen 1260 und 1264, wahrscheinlich das Jahr 1262 (cf. Anal. Carm. Disc. Annus II fasc. II, 70 sq) in Frage kommen könnten. Vgl. auch: Stimmen vom Berge Karmel (Graz 1902, S. 194/5, wo ebenfalls das Jahr 1262 namhaft gemacht wird.

[8]) cf. P. Benedikt Zimmerman: De sacro Scapulari Carmelitano 1927 p. 5. An der Tatsache einer stattgefundenen Vision wird demnach nicht gezweifelt, wohl aber an einer Skapuliervision.

[9]) Hierzu gehören: P. Thomas Aquinas a S. Joseph OCD, Pro sodalitio sacri Scapularis adversus duplicem dissertationem F. Launoy, 1648. P. Philibertus Fesayus Ord. Carm., Duplex privilegium sacri Scapularis Ordinis et Confraternitatis gloriosae Virginis Mariae de Monte Carmeloseu Responsio ad Johannis Launoy dissertationes, 1649. P. Leo a S. Joanne, L'alliance de la Vierge touchant les privilèges du S.'Scapulaire des Carmes 1650. P. Irenaeus a S. Jacobo, Tractatus theologus de singulari immaculatae Virginis protectione 1650. P. Matthias a S. Joanne OCD, La véritable dévotion du sacré Scapulaire de N.-D. du Mont Carm.

P. Paulus ab Omn. Sanctis, Clavis aurea Thesauri Partheno-Carmelitici, 1669. Daniel a Virg. Maria, Speculum Carmelitanum, 1680. P. Theophilus Raynaudus, SJ. Scapulare Parthenico-Marianum illustratum et defensum' 1654.

[10]) cf. Acta Cap. Gen. ed. Wessels II, 89 und ibid. II 113, 126, zitiert nach P. Xiberta, Annot. circa Statum quaestionis de sacro Scapulari, Rom 1940.

[11]) Im 18. und 19. Jahrhundert haben die Thesen des Launoy nachgewirkt bei Papebrock (Actis SS. Maii. t. III p. 654). P. Nepomuk a S. Familia, Histoire de l'ordre de N.-D. du Mont Carmel dans la Terre-Sainte sous ses neuf premiers prieurs généraux, Maastricht 1798. Natalis Alexander, Historia Ecclesiastica saec. XIII—XIV diss. XI. —

Jedoch waren die Verteidiger der Skapulierthese zahlreicher: B. Claudius-de la Colombière SJ, Sermon pour la fête du Scapulaire de la S. Vierge, Op. Omnia III, London 1702. Thomas Chaix O. Carm, L'excellence de la dévotion au S. Scapulaire, Lyon 1824, Paris 1835. Brocard de S. Thérèse OCD, Recueil d'instructions sur la dévotion au S. Scapulaire de N.-D. du Mont Carmel, Gent 1845, 1846, 1866, 1875. Richard Clarke SJ, The Catholic Dictionary and the Brown Scapular in: The Month (1894) u. a. cf. P. Xiberta l. c. p. 20/21.

Beginn unseres Jahrhunderts wieder erwacht, als historisch geschulte Männer im Karmelitenorden oder außerhalb desselben sich abermals der Frage annahmen.

So waren es vor allem zwei Gelehrte in Großbritannien, die einen neuen Stand der Frage über das Skapulier herbeiführten: P. Benedikt Zimmerman OCD. und P. Heribert Thurston SJ. Beide begannen um die Jahrhundertwende in verschiedenen Zeitschriften Artikelserien zu veröffentlichen[12]), in denen die Frage über den Ursprung des Skapuliers und der Skapulierbruderschaft durch Überprüfung der Dokumente und Quellen erörtert wurde. Da die Kontroverse zwischen den beiden Forschern bis in das Jahr 1927 dauerte, stehen uns heute eine stattliche Anzahl von Abhandlungen über diese Frage zur Verfügung.

P. Benedikt Zimmerman kommt das Verdienst zu, besonders eingehend die zur Verfügung stehenden Quellen durchforscht und kritisch ausgewertet zu haben. In seinen beiden größeren Werken: De sacro Scapulari Carmelitano[13]) und Monumenta historica Carmelitana[14]) untersucht er vor allem die beiden bisher als Hauptzeugen für die Echtheit der Skapuliervision angesehenen Berichte des P. Chéron (die beiden Fragmenta Swaningtoni), verfaßt im Jahre 1642, und der Version des P. Johannes Grossi, der um das Jahr 1400 schrieb[15]), und kommt dabei zu folgenden Ergebnissen: Die Fragmente des Peter Swanington können in der uns vorliegenden Version des P. Chéron nicht echt sein. Peter Swanington, der darin als der Sekretär des hl. Simon Stock und als Augen- und Ohrenzeuge der stattgehabten Vision genannt wird, hat erst um die Wende des 13. zum 14. Jahrhundert gelebt. Wenn er im Jahre 1295 zu Oxford als magister theologiae in den Akten erscheint und im Jahre 1305 abermals als Lehrer der Theologie nach Bordeaux geschickt wurde, war er um das Jahr 1251, da nach dem Chéronschen Berichte die Vision stattgefunden haben soll, noch gar nicht geboren. Im Jahre 1270 wird er noch in aetate puerili genannt[16]. Außerdem hat sich Chèron bezüglich der Jahreszahl geirrt, da im Jahre 1251 in keiner Weise, die von ihm als äußerer Anlaß zur Vision genannten Schwierigkeiten des Ordens, der kurz vorher erst aus dem hl. Lande nach Europa übersiedelte, eingetreten waren, sondern vielmehr feststeht, daß er um diese Zeit aufs

---

[12]) P. Benedikt Zimmerman OCD: Origin of the Scapular in: The Irish Ecclesiastical Record 1901 und 1904 (Übersetzungen in: Il Carmelo, Mailand 1904; Van Neerlands Carmel 1907/08; El Monte Carmelo, Burgos 1905). La vision de Saint Simon Stock, in: Revue du Clérgé francais (1903). Etude historique sur le saint Scapulaire, Soignies 1901 und 1902. Stimmen vom Berge Karmel, Graz 1902. — P. Thurston SJ: Our popular devotions, in 17 Artikeln in: The Month 1900—1903 (Übersetzungen in Revue du Clérgé français. Bd. 28, 29, 33, 35). A Criticism, in: The Irish Eccl. Record (1904). The Scapular Tradition and its defenders, ebd. 1911.

[13]) Rom 1927. Zuerst erschienen in den Analecta Ord. Carm. Disc. tom. III fasc. II oct.—dec. 1927 pp. 70—99. Dann als Sonderdruck. Die Zitierungen geschehen nach dem uns zur Verfügung stehenden Sonderdruck.

[14]) Lirina 1907. Ein recht kritisches Werk, das für die Geschichte des Karmelitenorden unentbehrlich ist.

[15]) P. Benedikt Zimmerman kommt auf Grund seiner Untersuchungen zu dem Ergebnis, daß dem P. Chéron eine Version des P. Johannes Grossi vorlag. Wie P. Xiberta (vergl. unten) nachweisen konnte, ist dieser Version die dritte ihrer Art, die Grossi vorlag (Grossi [3]).

[16]) Nach Balaeus, Anglorum Heliades 1536.

beste florierte, während erst im Jahre 1256 die genannten Schwierigkeiten sich einstellten. Das hieße aber, daß die Vision viel später stattgefunden haben müsse. Ein schwerer lapsus calami ist dann Ch ron unterlaufen bezüglich der Angabe des genauen Tages, d. h. des 16. Juli, „des folgenden Tages des Festes der Zerstreuung der Apostel". Dieses Fest wurde erst im Jahre 1490 im Karmelitenorden gefeiert. Vor dieser Zeit finden wir in keinem Ordinarium, Missale, Brevier, Kalendarium oder Rituale diese Festfeier. Das Fest stammt aus Niederdeutschland und wird im Jahre 1351 genannt. In England war es selbst um diese Zeit noch unbekannt.

Bezüglich des zweiten Berichtes Peter Swaningtons, den Chéron anführt, konnte P. Benedikt Zimmerman Gründe gegen die Annahme seiner Echtheit anführen, die durchaus überzeugend sind. Nach diesem Bericht erzählt Peter Swanington, daß der selige Simon Stock sich auf einer Reise nach Winchester befand, um von dem dem Orden günstig gesinnten Bischof dieser Stadt ein Empfehlungsschreiben für Papst Innozenz IV. zu erbitten. Vor der Stadt ritt ihm ein Edelmann, namens Petrus von Lhynton, der zugleich Dekan an der Kirche S. Helena in Winchester war, entgegen und beschwor ihn, rasch zu seinem Bruder Walter zu eilen, der in Verzweifelung zu sterben drohe. Da dieser zeitlebens ein lasterhafter Mensch war und von Gott und Kirche nichts wissen wollte und nun alles Heilige lästerte und da er zudem in einem Zweikampf mit einem anderen Adeligen zu Tode verwundet worden war, betete Petrus von Lhynton um die Gnade der Bekehrung seines Bruders. Dabei ward ihm in einer dreimaligen Ansprache der Bescheid, er solle sich sofort auf den Weg machen dem sich der Stadt nähernden seligen Simon Stock entgegenreiten, und ihn bitten, dem genannten Walter in seiner Todesstunde beizustehen und ihm die Gnade der Bekehrung zu erwirken. „Als wir in das Haus kamen", fährt der Bericht fort, „fanden wir einen wutschnaubenden Menschen vor, der wie ein wütender Hund die Zähne fletschte und die Augen rollte. Als es schließlich mit ihm zum Sterben kam und er schon den Gebrauch seiner Sinne verloren hatte, machte der selige Simon Stock über ihn das Kreuzzeichen, und er bat unter Auflegung des Kleides auf den Hinscheidenden (habitu injecto super languentem) mit erhobenen Augen Gott um Verzeihung[17]), damit doch dessen Seele (pretium Christi) nicht eine Beute des Teufels werde. Daraufhin erlangte der schon im Sterben begriffene Kranke seine Kräfte sowie sein volles Bewußtsein wieder und schwur, der Sprache wieder mächtig geworden und sich mit dem Zeichen des Heiles bezeichnend, den bösen Geistern ab, indem er unter Tränen rief: Ich Unglücklicher! Wie habe ich Angst vor der ewigen Verdammnis. Meine Missetaten sind zahlreicher als der Sand am Meere. Erbarme dich meiner, o Gott, dessen Barmherzigkeit größer ist als seine

---

[17]) Die von P. Joseph-Marie (Etudes Carmelitaines [1928] 12—15) angefertigte Übersetzung enthält eine Interpolation, die sich wohl aus dem Verlangen in dem Bericht eine Bestätigung für die Aufrechterhaltung der Skapulierthese, nicht aber aus dem Text selber verstehen läßt! Er übersetzt die Stelle: beatus Pater Simon facta crucis signa et injecto habitu super languentum, wie folgt: Mon bienheureux Père Simon fit le signe de la croix et ayant passé le saint habit sur les épaules du malade il se mit, les yeus levés au ciel . . .

Gerechtigkeit. Vater, helfen Sie mir, ich will beichten. Und so geschah es kurz darauf." Der Bericht erzählt dann weiter, daß er eines guten Todes gestorben und, da sein Bruder an der Rettung immer noch zweifelte, der Verstorbene erschienen sei und ihm bedeutet habe, daß es gut um ihn stehe. Dank der mächtigsten Königin der Engel und durch das Kleid des seligen Mannes sei er wie durch ein Schild den Nachstellungen der Dämonen entwichen. „Die Nachricht über dieses Ereignis durchlief die ganze Stadt. Genannter Herr Petrus Lhynton berichtete sofort schriftlich dem ehrwürdigen Bischof von Winchester den ganzen Verlauf und erbat in dieser so außergewöhnlichen Angelegenheit eine Stellungnahme. Über dieses Ereignis in Erstaunen versetzt, kam der Herr Bischof nach einer Aussprache mit den Seinigen zu der Entscheidung, daß der selige Simon Stock über die Kraft des Kleides befragt werden solle. Dieser erschien vor dem Herrn Bischof und verschwieg dessen Befehl ensprechend nichts. Auf Anordnung des Herrn Bischofs sollte alles niedergeschrieben und authentisch versiegelt werden. Obengenannter Herr Dekan Petrus gründete des an seinem Bruder vollbrachten Wunders wegen die Niederlassung unserer Brüder zu Winchester, schenkte ihnen einen Platz und erbaute ein sehr schönes geräumiges Kloster unseres Ordens. In ganz England aber und darüber hinaus war davon die Rede, so daß ihnen an vielen Orten Wohnstätten angeboten wurden. Außerdem baten viele Vornehme um Angliederung an diesen hl. Orden, um an den Gnaden teilzuhaben und ihrem Wunsche gemäß im hl. Kleid des Ordens zu sterben, damit sie durch die Verdienste der seligsten Jungfrau Maria ein gutes Lebensende fänden..."

Die in dem Berichte genannten Daten und Personen stimmen chronologisch in keiner Weise überein: Das Kloster in Winchester wurde erst 1278 durch Petrus von Winchester, d. h. also nach dem Tode des seligen Simon Stock, gegründet. Zur Zeit, da die Vision stattgefunden haben soll, konnte der in dem Bericht genannte Walter, der Bruder des Petrus von Winchester, in keiner Weise von Simon Stock durch Auflegung des Skapuliers wunderbar geheilt worden sein. Auch stimmen die Angaben Chérons über den damaligen Bischof von Winchester nicht für die im Bericht genannte Person. P. Zimmerman kommt zu dem Schluß, daß der ganze Bericht des Chéron, wenn nicht gerade eine Fälschung, so doch eine Ausweitung und Glorifizierung eines älteren Berichtes ist, den er im Viridarium des P. Johannes Grossi (um 1400) zu finden glaubt. Darin ist eine kurze Erzählung über die Vision enthalten, die als die erste und einzige Quelle sämtlicher späterer Visionsberichte anzusehen ist. Der Bericht selbst enthält keinerlei Angaben über Ort und Zeit der Vision. Jedoch besteht die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, daß er von einem unbekannten Autor aus früherer Zeit stammt, der um das Jahr 1361 geschrieben hat, da darin ein Herzog Heinrich von Lancaster genannt wird, der in diesem Jahr starb. Nach weiteren eingehenden Untersuchungen über eventuelle Zeugnisse aus noch früherer Zeit kommt Zimmerman zu dem positiven Ergebnis, daß die Konstitutionen aus dem Jahr 1357 und die Kapitelakten des Generalkapitels zu London aus dem Jahre 1342, ebenso wie die Nennung des Skapuliers als Bekleidungsstück zur Nachtzeit in der Vita des heiligen Petrus für das Jahr 1320 zusammen wohl als

Zeugnisse für eine Vision betrachtet werden können, ohne daß jedoch eine solche historisch als gesichert anzusehen wäre, zum mindesten nicht in dem Sinne, daß dabei eine Überreichung des als Skapulier bezeichneten Bekleidungsstückes stattgefunden hat. Denn selbst in den wenigen Hinweisen über das Vorhandensein von Bruderschaften oder Patronaten bei den damaligen Klöstern ist nirgends von einem speziellen Kleid die Rede, und auch in den Konstitutionen wird nur vom habitus ordinis als „signum" schlechthin gesprochen.

P. Thurston SJ. kommt demgegenüber zu einer ausschließlich negativen Kritik mit dem Ergebnis, daß die Skapulierangelegenheit das Ergebnis einer legendären Visionsgeschichte ist, wie sie im Mittelalter in ähnlicher Gestalt auch bei anderen Orden vorliegt. Der geschichtliche Hintergrund dieser Legende ist nach ihm in der Bestimmung über die Abänderung des Ordenskleides und in der Notwendigkeit des Ordens sich einen Schutztitel zu suchen, bzw. den Titel der „Brüder der allerseligsten Jungfrau Maria" zu rechtfertigen. Auf Grund der vorliegenden ungenauen Nachrichten bezüglich des Ursprungs der Tradition glaubt er in seinen letzten Veröffentlichungen 1927 gegen Zimmerman noch die These verteidigen zu müssen, daß erst im 17. Jahrhundert unter dem Einfluß der Chéronschen Ausgaben, die er als offene Fälschungen hinstellt, das Skapulier Fuß zu fassen begann und von da an sich ausbreitete.

Die Kontroversen dieser beiden englischen Autoren haben die Frage über die Authentizität der Quellen vor aller Öffentlichkeit aufgerollt, und es kann nicht wunder nehmen, daß im Anschluß an diese Debatten eine Anzahl von Artikeln und Veröffentlichungen zur Ehrenrettung des Skapuliers erschien. Zunächst stand noch immer die Verteidigung der Echtheit des Chéronschen Visionsberichtes im Vordergrund[18]), bis sich unter dem Einfluß der Untersuchungen von Louis Saltet[19]) und Benedikt Zimmermanns die Überzeugung durchsetzte, daß sich auch ohne Anerkennung

[18]) 1908 veröffentlichte R. P. Marie-Joseph a. S. Corde OCD einen Faszikel: Réfutation des erreurs publiées par le P. X. contre les traditions et les privilèges du Carmel. Dieser Artikel war gegen P. Benedikt Zimmerman gerichtet. Gegen Saltet (vgl. unten) schrieb derselbe Verfasser in Etudes Carmelitaines (1911) Bd. I. P. Hyazinth Derksen OP wandte sich um dasselbe Jahr in Etudes Carm. ebenfalls gegen Saltet, ähnlich P. Patricius a S. Joseph Rushe, und zwar mehrfach in The Irish Eccl. Rec. 1911: „The Scapular Promise from the historical standpoint (Übersetzung in Etudes Carm. 1911): The Scapular privilege: Defense of P. Chéron (Übersetzung in Et. Carm. 1912); The first Carmelite Confraternity 1913 (Übers. in Et. Carm. 1913). Derselbe in den Transactions of the Cambrigde Antiquarium 1912 über The origin of St. Mary's Gild in connection with Corpus Christi College. — P. Gabriel Wessels O. Carm. vermeidet zwar jede Diskussion, bringt aber im 2. und 5. Bd. der Anal. Ord. Carm. die Documenta antiqua de S. Scapulari. — P. Elias Magennis O. Carm. The Scapular and some Critics, Rom 1914; Scapulare B. M. V. Joannis Chéron et fragmenta Petri Swaningtoni, Roma 1915; The Sabbatine Privilege of the Scapular, New York 1923. — P. Titus Brandsma O. Carm., Het Scapulier van O. L. Vrouw van Berg Carmel, in: De Katholiek 1915. — P. Marie-Joseph a S. Corde, Le Scapulaire de N.-D. du Mont Carmel est autenthique in: Etudes Carm. 1928. — P. Simon M. Besalduch O. Carm., Enciclopedia del Escapulario del Carmen, Barcelona 1931. — P. Eugenius a S. Joseph OCD, Dissertatio de Sacro Scapulari Carmelitano, Rom 1930 u. a. cf. P. Xiberta l. c. p. 22/24.

[19]) R. D. Ludwig Saltet, Professor an dem kath. Institut zu Toulouse: Un faussaire bordelais en 1642: Le prétendu Pierre Swanington, secrétaire de saint Simon Stock, in: Bulletin de Literature ecclésiastique (Toulouse 1911); cf. P. Xiberta l. c. p. 22.31.85.

des Fragmentes in der Chéronschen Version die historische Begründung des Skapuliers nachweisen läßt. Wenn trotzdem noch im Jahre 1928 die Abhandlung des P. Marie-Joseph, Le Scapulaire de N. D. du Mont Carmel est authentique, in den Etudes Carmélitaines erschien, so ist das aus der konservativen Haltung zu verstehen, die sich durch wissenschaftliche Beweise nicht beirren läßt. In dieser Arbeit werden die beiden Berichte des Peter Swanington (nach Chéron) als die „zwei Fundamentaldokumente der Andacht des heiligen Skapuliers" bezeichnet. Der Verfasser berücksichtigt die geschichtlich gewonnenen Einwände des P. Benedikt Zimmermann kaum und kommt daher in seiner Studie zu dem Ergebnis: Zeit, Ort und Umstände der überlieferten Geschichte stimmen mit den uns zur Verfügung stehenden historischen Beweisquellen überein. Er vermag schon bei Wilhelm von Sanwich (1252—1300) ein direktes Zeugnis für die Echtheit der Vision nachzuweisen, obwohl dort nach den Quellen von der Überreichung eines Skapuliers keine Rede ist. Erst die Zeugnisse aus dem 14. und 15. Jahrhundert lassen das Vorhandensein des Skapuliers deutlich erkennen. Der Verfasser bringt in dankenswerter Weise Photokopien aus den Konstitutionen des Jahres 1324, 1357 und 1369, die das Vorhandensein des Skapuliers im Orden bestätigen. Im Jahre 1930 erschien als Auszug aus den Analecta Ord. Carm. Disc. die „dissertatio de sacro Scapulari Carmelitano" von P. Eugenius a. S. Joseph, einem Spanier aus Burgos. Hier wird bereits das Zeugnis des sogenannten Swanington-Fragmentes und selbst jenes des Wilhelm von Coventry (Scutum Carmelitarum 1348) als historisch nicht einwandfrei übergangen und die Untersuchung auf die Version des Johannes Grossi (Viridarium Ordinis B. V. Mariae de Monte Carmelo, nach 1368) verlegt. Das Zeugnis des Wilhelm von Sanwich wird jedoch auch hier als positiver Beweis angeführt und der Gang der Ereignisse während der ersten Wirren bei der Festsetzung des Ordens in Europa als Grund für die Aufrechterhaltung der Skapulierthese gewertet.

Das war der Stand der Skapulierforschung bis zum Jahre 1940. In diesem Jahre erschienen in Rom die „Annotationes circa statum quaestionis de sacro Scapulari" des P. Bartholomäus F. M. Xiberta Ord. Carm. Der kritische Teil des Werkes ist der Frage gewidmet, ob die Vision des seligen Simon Stock aus den Dokumenten historisch nachweisbar ist. Zu diesem Zweck wird zunächst die Sammlung der Dokumente, beginnend mit dem Zeugnis des Wilhelm von Sanwich, bis zu Chéron vorgelegt; dann wird eine Analyse vom textkritischen Standpunkt aus durchgeführt. Im Mittelpunkte der Untersuchung steht die Version des Johannes Grossi (um 1400) und jene des Thomas Bradley-Scrope (um 1450). Der Verfasser kann nachweisen, daß drei verschiedene Redaktionen des Johannes Grossi und zwei des Thomas Bradley vorliegen[20]). Durch eine genaue Textanalyse läßt sich aufzeigen, daß alle

[20]) Grossi[1], editio Veneta 1507; Grossi[2] ms Vat. lat. 3813 f 12v—13r; Grossi[3] editio Antverpiensis 1680; sie weisen untereinander textlich große Verschiedenheiten auf. Der Vat. Codex stimmt mit dem Text im Viridarium des Grossi um 1450 überein. — Bradley[1] ist ein Ms. in der Bibl. Cambrigde, Bradley[2] steht in seinem Traktat de fundatione . . . Ordinis fratrum etc. c. 2.

späteren Abfassungen des Visionsberichtes auf diese beiden Hauptquellen zurückgehen und deshalb für die Forschung ohne Bedeutung sind. Des näheren vermag der Verfasser zu zeigen, daß Grossi[1] einem älteren Bericht, und zwar dem des Wilhelm von Coventry (Scutum Carm. 1348) entspricht. Der Fortschritt der Forschung gegenüber P. Benedikt Zimmerman ist immerhin bemerkenswert, wenn es auch P. Xiberta im Verlauf der Abhandlung nicht gelingt, in der noch weiter zurückliegenden Tradition, wie sie bei Wilhelm von Sanwich (1290) niedergelegt ist, ein historisch einwandfreies Zeugnis von der Überreichung des Skapuliers durch die Gottesmutter während der Vision zu finden. Was nachgewiesen werden kann, ist die Erwähnung einer Muttergottesvision im Chronicon des Wilhelm von Sanwich. Von der Überreichung eines Kleides ist dabei nicht die Rede, sondern nur von der Appellation an den damaligen Papst Innozenz IV. und von der Gewährung übernatürlicher Hilfe in den Schwierigkeiten des Ordens.

So stehen wir heute in der Skapulierforschung vor folgenden Ergebnissen:

1. Die Tatsache einer stattgefundenen Vision kann als gesichert angenommen werden.

2. Über Zeit, Ort und Umstände lassen sich keine einwandfreien historischen Zeugnisse finden.

3. Im Jahre 1348 oder 1350 läßt sich zum erstenmal die Nennung des Skapuliers in Verbindung mit der Vision nachweisen.

4. Um 1450 bestärkt die Autorität Grossis und Bradleys die Annahme einer Skapuliervision, so daß im Laufe des 15. und 16. Jahrhunderts namhafte Autoren[21]) sich auf sie berufen.

5. Um die Mitte des 17. Jahrhunderts wird die Kontroverse über die Geschichtlichkeit der Skapuliervision zugunsten ihrer Echtheit entschieden, obwohl das von Chéron verfaßte fragmentum Swaningtoni als Machwerk verdächtigt wurde.

6. Der Bericht des Peter Swanington wird heute als historisch unhaltbar angesehen.

7. Die Entwicklung der Verehrung und Verbreitung des Skapuliers geht auf das 17. Jahrhundert zurück, wenn auch die Echtheit der Vision nicht damit in Verbindung gebracht werden darf (Argument des P. Xiberta gegen Thurston)[22]).

Angesichts dieses Standes der historischen Forschung über das Skapulier erhebt sich die Frage, wie immer wieder der Versuch unternommen

---

[21]) Nicolaus Calciuri: Vita de Sancti e Romiti del Monte Sancto Carmelo, 1461. Balduinus Leersius: Collectaneum exemplorum, nach 1477. Arnoldus Bostius: De patronatu B. V. Mariae, 1479; Speculum historiale, ca. 1490. Johannes Palaeonydorus: Fasciculus Trimerestus, 1497. Aegidius Fabri: Chronicon Ordinis, um 1500. Menaldus de Rosariis, Vita S. Simonis Stock, um 1500. Johannes Balaeus, Anglorum Heliades, um 1550. Es konnte der Nachweis erbracht werden, daß alle diese von Grossi oder von Bradley abhängen. Die Abfassungen dieser angeführten Autoren sind größtenteils im Speculum Carmelitanum des Daniel a Virgine Maria, durch Lezana oder Benedikt Zimmerman zugänglich gemacht worden.

[22]) cf. P. Xiberta l. c. p. 70.

werden konnte oder vielleicht in Zukunft unternommen werden wird, die Visionsgeschichte nach den Berichten späterer Jahrhunderte zu interpretieren, um ihre Echtheit beweisen zu können. Das ist eine Frage der methodischen Behandlung der Texte, die zur Aufrechterhaltung dieser These stets angeführt werden.

II. Zur Frage der methodischen Behandlungen der Texte in der historischen Forschung über das Skapulier

So weit ersichtlich, hat das bis heute vorliegende Quellenmaterial über Ursprung, Gebrauch und Verbreitung des Skapuliers eine ziemlich einheitlich ausgerichtete methodische Behandlung erfahren, die uns den Beweis liefern soll, daß die in den angeführten Dokumenten vorgefundene Verheißung der Gottesmutter an Simon Stock sich auf das Skapulier beziehen müsse, d. h. mit anderen Worten, daß das Skapulier jenes Kleid sei, das Simon Stock von Maria empfangen hat. Offenbar wurde hierbei die Vision als Skapuliervision oder wenigstens als Vision, bei der ein Kleid als „signum ordinis" überreicht wurde, präsumiert. Was also zu beweisen wäre, wird als Ausgangsthese festgelegt. Gegen diese Methode ist vom geschichtswissenschaftlichen Standpunkt aus ein schweres Bedenken geltend zu machen. Man konstruiert nämlich aus späteren Texten eine geschichtliche Tatsache unter der Annahme, daß das zeitlich weiter zurückliegende Ereignis der Erscheinung identisch sein müsse mit dem in den späteren Dokumenten ausgesprochenen Skapuliergedanken, ohne Rücksicht darauf zu nehmen, daß zu einer Zeit, da das Skapulier und seine Verbreitung als geschichtlich gesicherter und abgeschlossener Bestand verzeichnet werden kann, die Interpretation der früheren Vision einer entsprechenden Färbung im Sinne dieser späteren Zeit ausgesetzt und unterworfen war. Ungeachtet also einer inzwischen stattgehabten reichhaltigen Entwicklung werden ältere Texte nach den Zeugnissen späterer Zeiten interpretiert. Auf diese Weise ist es möglich, daß die wirklich stattgefundene Vision als Skapuliervision bezeichnet werden kann, von der man sogar die Worte der Gottesmutter wissen will: Dies soll dir und allen Karmeliten ein Zeichen des Privilegs sein, daß der das höllische Feuer nicht sehen werde, der damit bekleidet stirbt. Daß diese Interpretation seit der Mitte des 14. Jahrhunderts feststeht, ist geschichtlich nachweisbar. Sobald aber der Versuch unternommen wird, die noch früheren Texte in diesem Sinne auszulegen, verläßt man den Boden der geschichtlichen Forschung und begibt sich in die Spekulation, die vielfach aus sogenannten inneren Gründen in Ermangelung klarer Belege in die Waagschale geworfen wird. Damit kann ein durchaus verfängliches Ergebnis erzielt werden. Es kann und soll nichts gegen diese Art der Spekulation gesagt werden, solange sie sich als solche zu erkennen gibt und sich mit Hypothesen zufrieden gibt. Sie kann jedoch keinen Anspruch auf historische Treue beanspruchen, solange nur auf Grund von „testimonia implicita" oder Gründen „ex principalitate" Beweise geführt werden können. Solche Schlüsse müssen mit Vorsicht beurteilt werden,

besonders dann, wenn sie aus einer Zeit genommen werden, die hundert Jahre oder mehr nach der Erscheinung liegt[23]).

Die Forschung ist heute so weit gediehen, daß die Zeit um Simon Stock nicht mehr nur aus den dem 15. Jahrhundert entstammenden Beschreibungen bekannt ist. Nach Benedikt Zimmerman wissen wir, daß die Amtszeit des damaligen Ordensgenerals 20 Jahre umfaßte (1245—1265)[24]). Wir wissen auch, daß seine große Sorge der Abwendung der den Fortbestand des gesamten Ordens betreffenden äußeren Schwierigkeiten und Drangsale galt. Auf Grund des im Laterankonzil 1215 erlassenen Verbotes neuer Ordensstiftungen drohte nämlich dem um die dreißiger Jahre des 13. Jahrhunderts sich allmählich über das Abendland ausbreitenden Orden der Brüder vom Berge Karmel der Untergang. Trotz des Hinweises, daß der Orden als solcher schon vor dem Konzil bestanden habe und eine feste Regel besitze, die ihm Albert, Patriarch und Apostolischer Delegat in Jerusalem gegeben hatte[25]), und trotz der formellen Bestätigung der Regel durch Papst Honorius III. in der Bulle vom 30. Januar 1226 und trotz der im Jahre 1229 durch ein Breve des Papstes Gregor IX. bestätigten Umwandlung der eremitanischen Lebensweise in die zönobitische der übrigen Mendikantenorden gingen die Angriffe auf den Karmelitenorden weiter. Dazu drohte durch den Einfall der Mohammedaner ins Heilige Land der endgültige Verlust des Mutterklosters und die Zerstörung sämtlicher Niederlassungen des Orients. In dieser Situation bat Simon Stock um ein „sichtbares Zeichen" und erlangte als „Tröstung" die Versicherung des Wohlwollens des Papstes Innozenz IV. Es erscheint daher zunächst eigenartig, daß in diesem Zusammenhang eine Verheißung der Gottesmutter auftaucht, die (nach den späteren Interpretationen) die innere Beziehung zu dem die Vision auslösenden Gebet des Heiligen um das auf dem Spiele stehende Wohl des Gesamtordens vermissen läßt, dafür aber das persönliche Heil des einzelnen in den Vordergrund rückt. Es fällt angesichts der damaligen Umstände außerordentlich schwer, den Zusammenhang zwischen der Versicherung des Fortbestandes des Gesamtordens von seiten der Gottesmutter und dem zu diesem Zweck von Simon Stock geforderten Zeichen zu übersehen, d. h. das in den späteren Texten genannte Privileg im Sinne einer individuellen Heilsversicherung zu deuten. Was sich in dem Text des Wilhelm von Sanwich als des ältesten Zeugen feststellen läßt, deutet jedenfalls in keiner Weise auf eine Vision hin, in der von einem Kleide im Sinne dieser individuellen Heilsversicherung die Rede ist; es kommt darin vielmehr der Gedanke eines kollektiven Verantwortungsbewußtseins des Ordensgenerals dem Gesamtorden gegenüber zum Ausdruck. Wenn sich später die ganze Angelegenheit zugunsten einer frommen Übung entwickelte und so eine gewisse Verselbständigung des Skapuliers eintrat, dann ist das eine geschichtliche Tatsache, die man nicht

---

[23]) Die Abhandlung des P. Eugen a S. Joseph leidet unter diesem Fehler, l. c. p. 5.

[24]) Das Leben des heiligen Simon Stock ist sehr von Legenden umrankt. Zu den wenigen sicheren Daten gehört nach dem Katalog des Balaeus seine Amtszeit als Generaloberer des Karmelitenordens; cf. Monumenta hist. Carm. p. 248.

[25]) vgl. hierzu die neuen Forschungen des P. Ambros a S. Theresia OCD, in den Ephemerides Carmeliticae Ann. II fasc. 1 p. 17 sqq, wo der Nachweis erbracht ist, daß das Jahr 1209 für die Abfassung der Regel in Betracht kommt.

ohne weiteres übersehen kann. Was zu tun wäre, ist nachzuweisen, wie sich diese Entwicklung vollzog. Statt dessen aber wurde bislang der Versuch unternommen, rückläufig die späteren Texte in eine ursprünglich anders geartete Begebenheit hineinzutragen, um den Beweis liefern zu können, daß es sich damals um eine ausgesprochene Skapuliervision gehandelt habe. Welche Gründe könnte z. B. Wilhelm von Sanwich gehabt haben, eine Sache, die später als so bedeutungsvoll hingestellt wurde, einfach als solche zu übergehen? Entweder er hat ihr selbst nicht diese Bedeutung beigemessen oder er konnte sie nicht berichten, weil er sie nicht gekannt hat. Im ersten Falle besteht zurecht, daß sich der Skapuliergedanke erst im Laufe der Jahre und Jahrzehnte herausentwickelt hat; im zweiten Falle ist es ein nutzloses Unterfangen, ihn unter allen Umständen in das 13. Jahrhundert hineinzutragen. In beiden Fällen aber ist es historisch gesehen eine durchaus anfechtbare Methode, diese frühesten Texte im Sinne späterer Versionen zu interpretieren.

Man hat gegen das argumentum silentii wegen der negativen Seite dieser Betrachtungsweise mit Recht Stellung genommen. Jedoch kann es mit einem einfachen Hinweis nicht abgetan werden; außerdem sind folgende Überlegungen angebracht: Wie sehr im Mittelpunkt der ganzen Angelegenheit der in Frage stehenden Jahre 1251 und 1252 das Schicksal des Gesamtordens stand, als dessen Symbol und Schutzkleid der Ordenshabit galt, und wie wenig oder gar nicht die Frage des Skapuliers erörtert wurde, zeigen andere uns zugängliche Dokumente aus jener Zeit. Es ist doch zum mindesten sehr auffällig, daß darin mit keiner Andeutung Bezug genommen wird auf die Bedeutung des als Skapulier bezeichneten Kleidungsstückes, während darin immer wieder die Sorge und der Kampf des Ordens um seine Anerkennung laut wird. Als im Jahre 1265 Simon Stock in Bordeaux starb, war diese Frage noch nicht in befriedigender Weise gelöst. Nur ganz langsam sollte sich die Verheißung der Gottesmutter erfüllen, daß nämlich der Vater der Christenheit sich persönlich für den Fortbestand und die Ausbreitung des Ordens einsetzen würde. Innozenz IV., Alexander IV., Urban IV, Gregor X. u. a. mußten immer wieder den Bischöfen einschärfen, die Ausbreitung des Ordens nicht zu verhindern. Mit Privilegien und Exemptionen kamen sie dem Orden entgegen. Gegen die Verfolger traten sie mit Kirchenstrafen auf. In keinem dieser verhältnismäßig zahlreichen Schriftstücke wird auch nur mit einem Wort das Skapulier genannt, obwohl zur Bekräftigung und Motivierung der Unterstützung des Ordens darauf als einem von Maria überreichten Kleid mit Recht hätte verwiesen werden können[26]). Es wäre auch schwer

[26]) Wir führen hier einige solcher Schriftstücke auf: 1252 Innozenz IV. an die Bischöfe und Erzbischöfe: Ermahnung zur Unterstützung des Ordens. 1253 erteilt derselbe Papst dem Ordensgeneral die Vollmacht, zu predigen und Beichte zu hören für alle Brüder. 1256 schärft Alexander IV. allen Prälaten ein, die Karmeliten die ihnen gewährten Privilegien ausüben zu lassen. In demselben Jahre Bestätigung der unter Innozenz durch Albert, dem Patriarchen von Jerusalem, gegebenen Regel. Am 9. Febr. 1256 Empfehlung des Ordens an die Gläubigen auf Veranlassung Ludwigs von Frankreich. 1259 abermalige Ermahnung der Prälaten, von Belästigungen des Ordens Abstand zu nehmen. 1261 läßt er den Patriarchen von Jerusalem wissen, daß die in dem Patriarchat vorhandenen Verfolger des Ordens mit der kirchlichen Zensur zu belegen seien. 1261 versichert Urban IV. den Ordensgeneral seines Wohlwollens, 1262 ergeht eine Mahnung an den Erzbischof von Cambridge, dem Orden behilflich zu sein und alle, die ihn ungerechterweise belästigen,

verständlich, wie angesichts eines so bedeutsamen Heilszeichens ausgerechnet der heilige Thomas von Aquin im Jahre 1274 mit der Absicht zu dem Konzil von Lyon sich begeben wollte, um den Orden der Karmeliten zu „zerstören“[27]). Außerdem wissen weder die Chronik des Wilhelm von Sanwich[28]), noch andere Texte gegen Ende des 13. Jahrhunderts[29]) etwas von einem Skapulier zu berichten. Erstere könnte in Anbetracht der zeitlichen Nähe ein gutes Dokument abgeben. Sie hat jedoch an den entscheidenden Stellen folgenden Wortlaut: „Als aber die Brüder sahen, daß sie bei den Prälaten keine Gunst finden könnten, baten sie demütig die Jungfrau Maria, ihre Schutzherrin, die sie doch selbst in jene Gebiete gelangen ließ, sie möge sie nun auch von den genannten teuflischen Drangsalen befreien. Die Jungfrau offenbarte denn auch deren Prior, daß er seine Brüder nur furchtlos zum Papst Innozenz senden solle. Von ihm würden sie gegen die genannten Schwierigkeiten eine heilsame Hilfe erlangen. So machten sich denn die Brüder auf, um dem Papst, der damals in Pérouse weilte, die ihnen angetanen Drangsale vorzutragen und ihn zu bitten, ihnen ein Ende zu setzen . . . Der mit den genannten Brüdern fühlende Papst schrieb denn auch an den Iden des Januar a. D. 1252 den Prälaten und befahl ihnen, daß sie den Brüdern fromme Gunst bezeigen und die Belästiger derselben durch kirchliche Zensuren mit eventueller Appelation in Schranken halten sollten.“ Es ist schwer einzusehen, daß ein karmelitanischer Geschichtsschreiber in diesem Zusammenhang und kurz nach dem Visionserlebnis des seligen Simon Stock nicht die Szene mit dem Skapulier erwähnt hätte, wenn sie um diese Zeit eine klare Angelegenheit gewesen wäre.

Irgendwie mußte man sich denn auch mit diesen Einwänden der Kritik befassen. Man versuchte von einer anderen Seite her ins 13. Jahrhundert zu gelangen. Man griff auf Berichte von Affiliationen in Cambridge unter dem Namen „Gilde der seligsten Maria“ und in Florenz unter dem Namen „Compania di Santa Maria del Carmino“, beide im ausgehenden 13. Jahrhundert zurück. Von der ersteren existieren Sigelabdrücke, von

---

mit der Zensur zu belegen. Im selben Jahr wird den Brüdern im Hl. Land die Exemption von der Diözesanjurisdiktion verliehen. 1274 wird auf dem Konzil von Lyon trotz heftiger Angriffe der Orden bestätigt. Die dabei gemachte Einschränkung „donec Romanus Pontifex aliter Deo providente ordinaret“ wird von Bonifaz VIII. aufgehoben und der „solidus status“ hergestellt. — Quellen hierzu: Pothast, Regesta, und Berger, Regesten. Cf. P. Eugen a S. Joseph l. c. p. 2/3.

Bei weltlichen Fürsten scheint sich der Orden einer größeren Beliebtheit erfreut zu haben. Vgl. die Empfehlung Ludwigs von Frankreich und des Königs Eduard II. von England an Klemens V. Hierzu Näheres Anal. Ord. Carm. Vol. VIII, p. 269. Eduard schreibt an den Papst, daß er (Eduard) von allen Religiosen, die unter seiner Macht stünden, besonders den Brüdern der allerseligsten Jungfrau Maria v. Berge Karmel zugetan sei, weil sie sich durch ihre Lebensweise und ihr ehrsames Betragen sein Wohlwollen erworben hätten. Er bittet S. Heiligkeit, den Orden auf dem bevorstehenden allgemeinen Konzil bestätigen und für die Zukunft sichern zu wollen (confirmare et perpetuare), damit die genannten Brüder in Ruhe und Andacht Gott zu dienen vermöchten

[27]) Cf. Malespini, Hist. Florent. Murat. VIII, 879, 800: sanctum virum (Thomam Aquinatem) in monasterio Fossae Novae defunctum a. D. 1274, dum Lugdunum se conferet, ut destrueret Ordinem Carmelitarum. Cf. auch Hefele, Hist des Conc. t. VI p. I. p. 201.

[28]) Siehe Speculum Carm. t. I. p. 103—104. — Anal. Ord. Carm. Vol. III p. 302 sq. — Monumenta Hist. Carm. p. 325. Cf. hierzu Berger, Regest. Innozenz IV. t. III, n. 5563.

[29]) P. Benedikt Zimmerman, Anal. Ord. Carm. Disc. 1927 ann. II fasc. II p. 70 sq.; wo durch zahlreiche Beispiele der Nachweis geliefert wird.

der letzteren gibt es ein Satzungsbuch[30]). Da diese historischen Tatsachen für das Vorhandensein des Skapuliers ausgewertet wurden, wird zunächst die Frage sein, worum es sich bei diesen Genossenschaften handelt. Sie sind eine Art Tertiargenossenschaften oder Oblatentum, wie es sich sehr früh auch bei anderen Orden herausbildete. Da weder auf den Sigelabdrücken, noch in dem erhaltenen Text das Skapulier in Erscheinung tritt, ist es zum mindesten gewagt, von Skapulierbruderschaften zu sprechen und sie als Beweis für den damaligen Bestand des Skapuliers hinzustellen. Wenn dies trotzdem geschah, so liegt derselbe methodische Fehler der rückläufigen Erklärung vor, der dem Wunsche entspringt, die bestehende Lücke im 13. Jahrhundert durch Umbenennung solcher Bruderschaften in Skapulierbruderschaften zu überbrücken. Selbst wenn in den Texten der Wunsch der Weltleute zum Ausdruck kommt, an den Privilegien des Ordens teilzunehmen, oder wenn darin gesagt wird, daß es ein besonderes Verlangen der Weltleute war, im „Kleide des Ordens" zu sterben, so ist damit über das Vorhandensein des Skapuliers so lange nichts auszumachen, als nicht der Beweis geliefert wird, daß es dabei gerade um das Verlangen nach dem Skapulier ging. Der Beweis müßte genau umgekehrt geführt werden: Da es sicher ist, daß zu jener Zeit unter den Privilegien des Ordens und unter dem Ordenskleid das Skapulier verstanden wurde, kann es sich nur um Skapulierbruderschaften gehandelt haben. Es geht also nicht an, aus dem Bestand solcher Gemeinschaften auf das Vorhandensein des Skapuliers zu schließen. Der besondere Schutz Mariens, der durch den Beitritt zu solchen Affiliationen begehrt wurde, ist leicht verständlich, da der Karmelitenorden von jeher als Marienorden bestanden hat.

Was den Text des „libro degli Ordinamenti de la Compagnia di Santa Maria del Carmino" aus dem Jahre 1298 angeht, so ist selbst von dem sonst kritisch eingestellten P. Xiberta[31]) der Versuch gemacht worden, ihn zugunsten des Skapuliers auszuwerten. Man hat dem Text deswegen eine besondere Bedeutung beigemessen, weil darin von der Kapuze die Rede ist, die nach einer bestimmten Interpretation als Ausdruck für das mit ihr verbundene Skapulier zu gelten hat. Da der Text selbst in Photokopie vorliegt, kann es nicht schwer fallen, der Frage nachzugehen. Unter Nennung des Jahres 1298, und zwar des Allerheiligentages, an dem die Vorstände und der Beirat der Genossenschaft im Refektorium des Klosters zusammengekommen waren, um einigen Mitgliedern eine bestimmte Buße aufzuerlegen, fährt der Bericht fort: „Sie baten kniend und bei abgelegter Kapuze (tratto i chapucci) vor den obengenannten Vorständen und dem Beirat sowie der gesamten Genossenschaft um Gnade und Verzeihung", die ihnen nach Abhaltung des Rates auch gewährt wurde.

Dem Inhalt des ganzen Dokumentes zufolge kann es sich nicht um eine Skapulierbruderschaft schlechthin gehandelt haben, sondern bestenfalls um eine Art Dritten Ordens[32]). Die Mitglieder beten in der Kloster-

[30]) vide P. Marie-Joseph l. c. p. 22/23. P. Eugen a S., Joseph l. c. p. 3.; vgl. auch P. Xiberta l. c. p. 94.

[31]) L. c. p. 94 f.

[32]) P. Benedikt Zimmerman spricht von einer societas civium alicui e nostris ecclesiis vicinorum, et fine coadunatum, ut devotioni erga B. V. Mariam sub directione fratrum

kirche das heilige Offizium, halten ihre monatlichen Versammlungen im Refektorium der Brüder ab und tragen, wie aus dem Text hervorgeht, wenigstens bei ihren Zusammenkünften, die Kapuze. Unter diesen Umständen darf das Tragen des Habits oder eines habitähnlichen Kleides mit großer Wahrscheinlichkeit vorausgesetzt werden. Die Mitglieder haben ihre eigenen Vorstände, an deren Seite Ordenskommissare stehen, die zur Aufrechterhaltung der Ordnung und des Friedens beitragen sollen. Der Prior des Klosters wird zu gewissen Beratungen hinzugezogen. Aus all dem geht hervor, daß es sich nicht um eigentliche Ordensprofessen handelte, aber auch um mehr als nur um Mitglieder einer Skapulierbruderschaft. Ihre Ordenskleidung deutet darauf hin, daß sie sich dem Orden unterstellt wußten und gewisse Übungen, wie Schuldanklage usw. vornahmen. Nun besitzen wir aus dem Jahre 1269 ein Ordinarium des Ordens, das wohl mit Fug und Recht als Neuauflage des aus dem Jahre 1263 stammenden, angesehen werden kann[33]). Darin wird die Vorschrift, in welcher Kleidung ein verstorbener Mitbruder zu beerdigen sei, folgendermaßen wiedergegeben: „Er ist aber zu beerdigen im Habit (supertunica) und Kapuze, die das Gesicht bedeckt, mit in Kreuzesform gehaltenen Händen, mit Socken und Zingulum etc.", d. h. die übliche Ordenstracht war Habit und Kapuze. Es kann also in unserem Zusammenhang die Erwähnung der Kapuze bei Gelegenheit der Schuldanklage nicht als besonders auffällig herausgestellt werden. Die Vorschrift des Ordinariums der erwähnten Genossenschaft war dem traditionellen Gebrauch der Brüder in den Klöstern angepaßt. In der Erwähnung dieser Vorschrift irgendein positives Moment zu sehen für die Annahme, daß sich hieraus ein einwandfreies Zeugnis für die damalige Bedeutung des Skapuliers ergebe, hieße das Skapulier ebensogut auch vor der Vision des seligen Simon Stock nachweisen zu wollen, denn die Kapuze war ein dem damaligen Mönchtum vertrautes Kleidungsstück[34]). Selbst wenn es zu dieser Zeit im Karmelitenorden der Fall gewesen sein sollte (ähnlich wie im Dominikanerorden dieser Zeit[35]), daß mit der Kapuze ein schulterkleid-

---

satisfacerent (Monum. Hist. Carm. p. 353). Es handelt sich also nach ihm um einen festeren Verband mit dem Orden als bei den von ihm anderer Stelle (Mon. Hist. Carm. p. 347) aufgewiesenen Bruderschaften auf Grund von „Literas de beneficiis seu confraternitatis", die nichts anderes zum Ausdruck bringen als eine Affiliation von weltlichen Personen, die wegen ihrer Verehrung und Zuneigung zum Orden und wegen der dem Orden bzw. dem Kloster erwiesenen Wohltaten an „allen Messen, Gebeten, Fasten, Enthaltungen, Wachen, Arbeiten und sonstigen guten Werken" teilhaben sollen (propter devotionem, affectum, et beneficiis illius personae ad Ordinem et quomodo propter illa et propter fiduciam quam habet in orationibus fratrum . . .). Weder hier noch dort ist vom Skapulier die Rede. Der Anlaß, davon zu sprechen, wäre bei dieser Gelegenheit sicher gegeben gewesen.

[33]) Cf. P. Eugenius a S. Joseph l. c. p. 6.

[34]) Nach Mon. Hist. Carm. p. 221 kamen die Karmeliten in den 30er Jahren des 13. Jahrhunderts ohne Kapuze ins Abendland, nur bekleidet mit dem sogenannten Pallium über dem Habit. Sie scheinen sich aber stillschweigend dem Gebrauch angepaßt zu haben, da die damals akute Streitfrage der Abänderung der Ordenstracht (Mantel) diesen Punkt gar nicht berührt. Die Kapuzenfrage wurde erst debattiert, als die Skapulierfrage damit in Verbindung gebracht wurde, d. h. im 14. Jahrhundert.

[35]) Vgl. P. Angelus Walz O. P., Compend. Hist. Ord. Praed., Roma 1948: Dominus eiusque primi asseclae habitu canonicorum utebantur, donec ratione pauperta tis dimisso superpelliceo vestiebantur tunica scapularique assuto caputio albi coloris et cingulo coriaceo, superposita cappa nigra . . . Tonsura clericis in capite, conversis neque scapulare album, sed griseum neque tonsuram portantibus . . ." Nebenbei sei bemerkt, daß die graue Farbe des Skapu-

ähnliches Bekleidungsstück zusammengenäht war, so geht doch aus keinem zeitgenössischen Schriftstück hervor, daß dem Skapulier gegenüber der Kapuze der Vorzug gebührte, vielmehr müßte unter dieser Voraussetzung nicht die Kapuze, sondern das Skapulier erwähnt werden. Selbst P. Xiberta vermag für die Ansicht, daß zu jener Zeit unter dem Namen Kapuze das damit verbundene Skapulier gemeint sei, kein früheres historisches Zeugnis als die Konstitutionen des Johannes Balistarius aus dem Jahre 1369 anzugeben[36]); diese aber stammen aus einer Zeit, wo die Forcierung des Skapuliergedankens bereits im vollen Gange war. Wir können jedoch ein noch früheres Zeugnis anführen, das diese These stützen könnte, wenn sie haltbar wäre. In den Konstitutionen vom Jahre 1357 wird auf die Akten des Generalkapitels zu Montpellier aus dem Jahre 1287 hingewiesen und die Erklärung abgegeben, daß zur Zeit des Petrus Aemilianus (General des Ordens 1275—1294[37]) der weiße Mantel als Zeichen der Profeß von den Kapitelsvätern einstimmig angenommen wurde, während das Skapulier, das einst Kapuze genannt wurde, damals als das spezifische Kleid (specialis habitus) des Ordens beibehalten

liers auch in den Konstitutionen des Jahres 1357 erwähnt wird: Habeant etiam scapulare ejusdem coloris cum tunica usque ad medium tibiae descendentia et non ultra . . . Habeant fratres tunicas griseas et rotundas usque ad talos descendentes . . . Cf. zu diesen Texten aus den Konstitutionen die Photokopien bei P. Marie-Joseph l. c. c. 4.

[36]) P. Xiberta l. c. p. 94. — P. Eugen a. S. Joseph versucht l. c. p. 5 die übliche These vom Nachweis des Skapuliers durch Nennung der Kapuze mit folgenden Worten zu rechtfertigen: . . . ita ut caputium et scapulare nonnisi unam iam vestum monachalem efformarunt, unde non mirum si etiam nomen scapularis disparuit (!) absortum nomine capucii. Hinc facile coniicitur scapulare, qua tale, non magni fuisse habitum eo tempore. Zur Aufrechterhaltung dieser These wird P. Benedikt Zimmerman Mon. Hist. Carm. p. 344 zitiert. Die Monumenta jedoch sprechen an dieser Stelle von den Konstitutionen des Jahres 1324. Die Einkleidungszeremonie des Ordinariums dieses Jahres enthält keine eigene Formel für die Überreichung des Skapuliers, sondern es scheint nach der Ansicht P. Benedikt Zimmermans das bei der Einkleidung mit habitus ordinis bezeichnete Ordenskleid sowohl Habit (Tunik) und Zingulum, wie auch Skapulier und Kapuze samt Mantel einzuschließen. Die Bemerkung, daß das Skapulier mit der Kapuze zusammengenäht war, ist angesichts der um diese Zeit in keiner Weise zu negierenden Tatsache vom Vorhandensein des Skapuliers als getrenntes Kleidungsstück sehr bedeutungslos. Andrerseits tritt der Name Skapulier in den Konstitutionen dieses Jahres auf, so daß es uns wundernehmen muß, wenn gesagt wird, daß der Name Skapulier zugunsten des Begriffes Kapuze verschwunden sein soll. Hatte er denn vorher bei den Karmeliten existiert? Außerdem läßt sich von der bei Benedikt Zimmerman erwähnten Bemerkung, daß Kapuze und Skapulier zu dieser Zeit zusammengenäht waren, kein historisch einsichtiger Beweis führen, daß auch im 13. Jahrhundert dem Skapulier jener Vorrang eingeräumt werden müsse, den zu beweisen ja doch die Anführung dieser Bemerkung dienen soll. Dies sogar bis zu Simon Stock zurückführen wollen, entbehrt jeder geschichtlichen Grundlage. Die offizielle Bestätigung der Ansicht des P. Benedikt Zimmerman finden wir erst in den Konstitutionen des Jahres 1357. Aber selbst wenn es noch gelingen, sollte, diese Zusammenhänge auch für das 13. Jahrhundert nachweisen zu können, ist damit für die Aufrechterhaltung der These, daß dieses Kleid jenes von Maria dem hl. Simon Stock übergebene sein soll, nichts gedient, sondern sie ließen sich dann sogar gegen diese Ansicht auswerten. — Es bleiben angesichts dieser Streitfrage die beiden Möglichkeiten: Entweder, daß das mit der Kapuze verbundene Skapulier bereits einen Teil der Ordenstracht ausmachte, oder daß es als ein neuer Teil zur Ordensbekleidung hinzukam. Im ersten Falle würde der Hinweis Mariens auf das Ordenskleid (habitus ordinis) die ganze Bekleidung einschließen und es wäre nicht einzusehen, warum dann später das Privileg nur auf das Skapulier angewandt wurde, während der Habit und die übrigen Teile der Bekleidung hinsichtlich der Verheißung ihre Bedeutung völlig eingebüßt haben. Im zweiten Falle aber ist es nicht zu verstehen, warum das Skapulier, wenn es schon ein neues und so bedeutsames Bekleidungsstück im Unterschied zum Habit war, das zudem allein das Privileg tragen soll, in keiner Weise als solches genannt wird, auch nicht als das mit der Kapuze verbundene Skapulier, sondern vielmehr mit dem Begriff habitus ordinis genannt sein sollte.

[37]) Cf. Mon. Hist. Carm. p. 249.

worden sei. In den Konstitutionen 1287 ist aber vom Skapulier gar nicht die Rede. Soweit die Bekleidungsfrage erörtert wurde, ging es auf dem Kapitel nur um den Mantel. Wie wir weiter unten sehen werden, war die Bekleidungsfrage zu jener Zeit sehr akut. Im Jahre 1287 ging es darum, den Mantel abzuändern, da er wegen seiner zweifarbigen Streifen und seiner Form (drei schwarze oder graue und vier weiße Längsstreifen, quadratische Form) „mehr zum Lachen als zur Andacht anregte“[38]). Angesichts der Tatsache, daß das Kapitel zu London 1281, das Kapitel zu Pavia 1284 und das eben genannte Kapitel 1287 nur den Mantel als das „signum religionis nostrae“ bezeichnen, in keiner Weise aber der Kapuze oder dem Skapulier diesen Titel beilegen, kann der in den Konstitutionen 1357 angeführte Hinweis auf die Kapuze im Sinne des Skapuliers als „des spezifischen Ordenskleides“ nur als die Auffassung eben dieser Zeit erklärt werden. Als eine Beweisführung für die Jahre 1281—1287 scheidet also dieser Hinweis aus[39]), es sei auf Grund des unhaltbaren Prinzips der rückläufigen Interpretation.

Und abermals: Als das Kapitel 1287 den weißen Mantel einführte, gewährte der Bischof von Köln, Sigfrid von Westerburg, allen Förderern der „Brüder der allerseligsten Jungfrau“ oder denen, die dazu beitragen, ihnen den Titel der „Brüder unserer Herrin“ zu erlangen, einen Ablaß. In dem hierfür angeführten Text wird dieser Titel mit dem „weißen Mantel als Zeichen des Ordens“ in Verbindung gebracht[40]). Im ausgehenden 13. Jahrhundert war also offensichtlich der weiße Mantel und nicht das Skapulier das „signum ordinis“. Wenn bereits im 14. Jahrhundert dieser Titel dem Skapulier zugeeignet wird, dann steht damit noch in keiner Weise fest, daß das auch im 13. Jahrhundert der Fall war, nachdem die uns vorliegenden Texte ausdrücklich den Mantel als das „Zeichen“ schlechthin nennen.

In Anbetracht solcher Verhältnisse ist die Frage erlaubt: Was liegt hier vor? Textlich gesehen nichts weiter, als daß im Jahre 1357 die Auffassung bestand, das Skapulier sei einst mit dem Begriff der Kapuze gegeben gewesen. Stellt man dabei in Rechnung, daß um diese Zeit das Skapulier als fester Begriff und als eigenes Bekleidungsstück durchaus bekannt war, daß außerdem der Skapuliergedanke bereits feste Formen angenommen hatte, dann läßt sich freilich die in den angeführten Konstitutionen erwähnte Erklärung als Stütze zur Interpretation des aus dem Jahre 1298 stammenden Textes über die Kapuze anführen. Was jedoch zu beweisen wäre, ist gerade die eigentümliche Tatsache, daß die auf die Vision folgende Zeit des 13. Jahrhunderts, trotz der Nähe zu dem Ereignis selber, keine Kenntnis von der spezifischen Bedeutung des Skapuliers als des Ordenskleides oder gar als des signum ordinis schlechthin gehabt

[38]) Mon. Hist. Carm. p. 221 ff.

[39]) Vgl. zu dieser Frage Mon. Hist. Carm. p. 220 und Irish Ecclesiastical Record: The origin of the Scapular von P. Benedikt Zimmerman p. 220.

[40]) „Cum dilecti nobis fratres Ordinis B. Mariae Virg. de Monte Carmeli ex indultis Pape et ex ordinatione sui generalis capituli stripeticum pallium ob indecentiam clericalis habitus deposuerit, albam cappam pro signo sue religionis assumendo ... commendamus ut faciatis eos suo proprio titulo fratres B. Mariae seu fratres Dominae nostrae vulgariter appelari. Cf. H. H. Koch, Die Karmelitenklöster der Niederdeutschen Ordensprovinz, 1889, p. 23.

zu haben scheint[41]). Andererseits ist aber sicher, daß in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts der Skapuliergedanke sich stetig deutlicher ausspricht. Vielfach finden wir in den von nun ab vorliegenden Texten Interpretationen des Visionsberichtes, die etwa folgenden Wortlaut haben: Maria hielt in ihren Händen das Skapulier des Ordens, wobei die Gleichsinnigkeit mit Stellen folgenden Wortlautes: Sie erschien mit großem Gefolge und, das Kleid des Ordens in ihren Händen haltend, sprach sie . . . mit dem selbstverständlichen Hinweis auf die Identität zwischen dem Kleid des Ordens und dem Skapulier vorausgesetzt ist. So konnte noch Chéron ohne weiteres an Stelle des Ausdrucks Skapulier den Begriff Kleid schlechthin verwenden, ohne mit der Auffassung seiner Zeit in Konflikt zu kommen.

Die klare Erwähnung des Skapuliers in den Texten des 14. Jahrhunderts und die dem Skapulier als solchem beigelegte Bedeutung drängt die Frage nach den Gründen dieser Forcierung des Skapuliergedankens auf. Einige Texte werden uns darüber Aufschluß geben können.

Das aus dem Jahre 1312 stammende Ordinarium[42]) hat in dem Abschnitt de obitu fratris et commendatione facienda folgenden Wortlaut: Ein Mitbruder soll aber mit einer grauen Tunika und mit dem Skapulier beerdigt werden. Die Kapuze soll sein Gesicht verhüllen, und seine Hände sollen in Kreuzesform gelegt sein . . .

Wie ersichtlich, ist die Vorschrift über die Bekleidung der zu bestattenden Brüder dem aus dem Jahre 1269 stammenden Ordinarium entnommen, jedoch unter Ersetzung des Wortes Kapuze durch den Ausdruck Skapulier. Soweit wir sehen können, liegt hier aus dem Jahre 1312 das erste authentische Dokument vor, das klar und deutlich vom Skapulier als von einem von den anderen Teilen verschiedenen Bekleidungsstücke spricht. Seine Bedeutung kommt darin noch nicht deutlich zum Ausdruck. Erst 12 Jahre später, in den Konstitutionen aus dem Jahre 1324, tauchen Vorschriften auf, die das Tragen des Skapuliers unter strenge Verpflichtung stellen: „Wir bestimmen, daß die Brüder in Tunik und übergürtetem Skapulier (supracinctum) schlafen, und zwar unter der Strafe einer schweren Schuld, ausgenommen die Kranken, deren freiem Ermessen wir es überlassen, ob sie das Skapulier tragen oder ablegen wollen“[43]). „Ebenso bestimmen wir unter dem Gehorsam, daß kein Bruder ohne Skapulier zelebriere, und zwar unter einer dem Ungehorsamen aufzuerlegenden Strafe“[44]). Die hierin ausgesprochene Stempelung des Skapuliers als eines wesentlich religiösen Kleides tritt in diesen Konstitutio-

[41]) Weder Lezana in seinen Annales, noch die Konstitutionen des sel. Johannes Soreth, noch P. Gabriel Wessels in Anal. Ord. Carm, II. p. 613, die eventuell als Zeugen angeführt werden könnten, liefern für das Gegenteil historische Zeugnisse, es sei denn, man spricht der Tradition solche Beweiskraft zu. Es besteht kein Zweifel, daß im 14. und 15. Jahrhundert sich die feste Absicht herausgebildet hat, daß diese Zusammenhänge bestanden, wenn dafür auch kein textlicher Beleg vorzuweisen war.

[42]) Veröffentlicht von P. Benedikt Zimmerman, L'Ordinaire de l'Ordre de N.-D. du Mont Carmel par Sibert de Beka vers 1312.

[43]) In Anbetracht der später so hervorgehobenen individuellen Heilsversicherung: Wer in diesem Kleide stirbt, wird das höllische Feuer nicht sehen usw. mutet es eigenartig an, daß ausgerechnet die Kranken von dem Tragen des Skapuliers dispensierbar waren.

[44]) Diese und die folgenden Texte für das Jahr 1324 sind zu finden bei P. Benedikt Zimmerman, Mon. Hist. Carm. p. 31 sq.

nen deutlich in Erscheinung und wird in späteren Vorschriften wiederholt, so in den Kapitelakten vom Jahre 1331[45]). Dort wird bereits der Entzug des Skapuliers für einen Tag als schwere Strafe für den Ungehorsamen genannt. Weitere Angaben finden wir aus den Jahren 1357 und 1369. Beide Male handelt es sich um Konstitutionen des Ordens, die Vorschriften enthalten über Farbe, Größe und Tragweise des Skapuliers, sowie abermals über die Pflicht, es zu tragen, und die Strafen für Übertretungen. Außerdem enthalten die Konstitutionen von 1369 den Passus der Zeremonie der Profeßablegung eines Novizen, aus dem ersichtlich ist, wie das Skapulier von nun an die ausschließliche Bedeutung des religiösen Kleides bekommt, das den Karmeliten als solchen charakterisiert: „Nachher bekleide ihn der Prior mit dem Kleide, d. h. dem Skapulier (habitu videlicet scapulare) und spreche . . .“[46]). Im Jahre 1368 war das Viridarium Ord. B. V. Mariae de Monte Carmelo des P. Johannes Grossi erschienen, um das die eingangs erwähnte Diskussion ging, da darin der Visionsbericht im Sinne der Skapuliervision gedeutet ist. Von diesem Zeitpunkt ab steht die Entwicklung fest, die bei rückläufiger Interpretation bereits bei Simon Stock die Stiftungsurkunde suchen will.

Sehen wir uns jedoch die Texte aus den eben genannten Konstitutionen des 14. Jahrhunderts näher an, dann können wir eine zum Verständnis der Entwicklung des Skapuliergedankens wertvolle Feststellung machen. Aus dem Vergleich der das Skapulier betreffenden Stellen in den Konstitutionen von 1324, 1357 und 1369 ergibt sich eine immer mehr auf die Prinzipalstellung des Skapuliers hinzielende Tendenz, die deutlich verrät, daß die Autorität der Ordensleitung es sich angelegen sein ließ, die Bedeutung des Skapuliers immer stärker hervorzuheben. Während noch die Konstitutionen von 1324 von Strafen sprechen, die gemäß dem Vergehen gegen den Gehorsam aufzuerlegen sind, wird in den Konstitutionen von 1357 das Skapulier bereits offiziell als besonderes, dem Orden eigenes reserviertes Kleid (Scapulare reservatum pro speciali habitu ordinis et retentum) erklärt, dessen vorschriftswidriges Ablegen dann in den Konstitutionen von 1369 mit der Strafe der Exkommunikation bedroht wird: „Die Brüder aber dürfen nicht ohne Skapulier zelebrieren unter der Strafe der ipso facto eintretenden Exkommunikation . . . Ebenso verbieten wir streng, daß ein Bruder ohne Skapulier, das von der Kapuze getrennt sein soll und die vorgeschriebene Form und Gestalt haben muß, die heilige Messe zu feiern wage. Wir wollen, daß jeder, der ohne das genannte Kleid zelebriert, als exkommuniziert betrachtet werde und von allen zu meiden sei, da nach dem Recht kein Religiose sein Kleid ohne Grund ablegen darf noch kann.“ — Es läßt sich nicht leugnen, daß sich von 1324 bis 1369 eine ziemlich gerade Linie in den Bestimmungen des Ordens bezüglich des Skapuliers hindurchzieht. Von seiten der Generalkapitel wurden um diese Zeit sichtlich Anstrengungen gemacht, die zur Erreichung eines Zieles führen sollten: Die endgültige Prinzipalität des Skapuliers. Es gab damals offensichtlich Brüder, die dem Skapulier nicht jene Bedeutung beimaßen und die deswegen durch Vor-

[45]) Cf. Analecta Ord. Carm. Vol. III, 209.
[46]) Die Photokopie des Textes bei P. Marie-Joseph l. c. cap. 4. u. 5.

schriften und Strafandrohungen zu der von der Ordensleitung gewünschten Auffassung erst erzogen werden mußten. Die Androhung der Strafe der Exkommunikation läßt doch zum mindesten vermuten, daß man wenigstens bei der Feier des heiligen Meßopfers Wert darauf legte, mit dem Skapulier bekleidet zu sein. Die Tatsache aber, daß diese Strafandrohung nicht etwa nur für eine Provinz oder ein Land, wo der Geist des Ordens vielleicht im Sinken sein könnte, sondern für den Gesamtorden aufgestellt wurde, beweist, daß die Tradition von der Bedeutung des Skapuliers noch nicht allgemeine Überzeugung geworden war. Außerdem läßt die Abfassung der Texte darauf schließen, daß außer den genannten Gelegenheiten das Tragen des Skapuliers von den Brüdern nicht allgemein gepflegt oder wenigstens nicht so ernst genommen wurde. Die Androhung der Strafe bei Nichttragen des Skapuliers hat doch nur dann einen Sinn, wenn es sich bei den besonders hervorgehobenen Anlässen um Grenzfälle handelt, die „wenigstens" der Vorschrift unterliegen sollten. Ohne dem Text Gewalt anzutun, können wir annehmen, daß unter den Brüdern immer noch die Auffassung bestand, der Habit genüge als das Ordenskleid schlechthin. Um dieser Auffassung zugunsten des Skapuliers nun wirksam entgegenzutreten, treffen die Konstitutionen von 1357 und 1369 denn auch tatsächlich die Bestimmung: „Scapulare reservatum pro speciali habitu ordinis et retentum" (1357) und „quod si quis sine habitu praedicto (= sine Scapulari separatim caputiato et debito modo formato et figurato) celebraverit etc.", d. h. durch diese Konstitutionen wurde das Skapulier als Wesensbestandteil und als der wesentliche Bestandteil des Ordenskleides oder als das Ordenskleid des Karmeliten schlechthin bestimmt und ein für allemal als solches festgelegt.

Wie übrigens dieser Entwicklungsprozeß bis zur festen Gestaltannahme sich auch an Bestimmungen äußerlicher Art offenbart, zeigen die Vorschriften über Form, Farbe und Tragweise des Skapuliers. Aus der Bestimmung, daß das Skapulier wesentliches Ordenskleid ist, ergab sich die Notwendigkeit, einen einheitlichen Schnitt (debito modo formato et figurato) und das von der Kapuze getrennte Tragen (praehibimus ne aliquis frater sine scapulari separatim caputiato) festzulegen. Bedarf es abermals des Hinweises, daß diese Vorschriften nur dann einen Sinn haben, wenn eben bis zu dieser Zeit (1369) die Einheit und Einheitlichkeit noch in keiner Weise als feste Tradition bestand? Wie sehr übrigens die Vorstellungen über das Skapulier noch bis ins 15. Jahrhundert einerseits unklar und zeitbedingt waren, andererseits aber sich durch eine im 14. Jahrhundert geförderte Urgierung verdichtet hatten, zeigt uns ein Traktat des obengenannten englischen Karmeliten Thomas Bradley-Scrope aus dem Jahre 1435 oder 1450, worin gesagt wird, daß „die allerseligste Jungfrau ihm (Simon Stock) mit einer Menge Engel erschien und das bis zum Zingulum reichende Skapulier oder die Kukulle des alten Ordens der Karmeliten mit einer kleinen Kapuze in ihren gebenedeiten Händen hielt und es mit den Worten: Dies soll dir und allen Karmeliten usw., übergab. Unter frommer Annahme desselben legte Simon die weite Kapuze vom Skapulier bzw. seine Kukulle ab und fügte entsprechend der Form jener Kapuze, die er von der seligsten Jungfrau empfing, dem Ska-

pulier eine andere Kapuze bei; daher kommt es auch, daß das Skapulier von allen Karmeliten bis auf den heutigen Tag sowohl bei Tag als auch bei Nacht als ihr Profeßkleid getragen wird“[47]).

Die Frage bezüglich der Einheitlichkeit der Ordenstracht scheint übrigens auch bei anderen Orden, die ein Skapulier tragen, aktuell gewesen zu sein. Bis in die beginnende Neuzeit hatte es sich bereits zu einem ausgesprochenen religiösen Kleid entwickelt, so daß es geradezu als Unterscheidungsmerkmal zwischen echten Religiosen und vagabundierenden Bettlern galt. So mußte im Orden der Barmherzigen Brüder die Ordensleitung das Skapulier einführen, „um dadurch ebensosehr beim Einsammeln von Almosen, wie von herumschweifenden Laien und Betrügern unterschieden zu sein“[48]). Die gut erforschte Geschichte des Dominikanerordens weiß aus dem 13. Jahrhundert von ähnlichen geschichtlichen Zusammenhängen zwischen einer heute als Legende bezeichneten Skapuliervision und einer damals eingeführten Bekleidungsordnung zu berichten[49]). Was damit gesagt sein soll, ist dieses: Solange über die zwar wenigen, aber doch vorhandenen Anhaltspunkte in den genannten Konstitutionen nicht eingehendere Studien hinsichtlich der Ordenskleidung im Karmelitenorden vorliegen, kann die bisherige Forschung über das Skapulier auch im 14. Jahrhundert keine zwingenden Ergebnisse vorlegen. Somit bleibt auch von dieser Seite her der Rückschluß auf das 13. Jahrhundert mit einem historischen Vorurteil belastet, das von Zeit zu Zeit immer wieder nach Aufklärung verlangt.

---

[47]) Wie sehr sich die Version bis zu dieser Zeit gewandelt hat, beweist P. Benedikt Zimmerman in Mon. Hist. Carm. p. 345: Niniiominus cum Johannes Grossi referat B. V. Mariam Scapulare in manu tenuisse dicendum est, a. 1430 saltem ex vulgari opinione pro vehiculo promissionis habitum fuisse. Decursu autem saeculi decimi quinti legenda sensim crevit usque auctores affirmarent B. V. Mariam scapulare aliquod e coelo attulisse; neque desunt qui asserant Scapulare illud coelicum hodiedum alicubi in Anglia praeservari. (Über diese Angelegenheit: Chroniques du Carmel, Soignies, 1902, p. 12.) Trotz dieser Ansicht über die Bedeutung des Skapuliers zu jener Zeit kann P. Zimmerman darauf hinweisen, daß „adhuc a. 1462 formulam ad recipiendum scapulare fluctuasse, nihilque continuisse promissionis significativum. Eine besondere Bedeutung scheint dem oben angeführten Text P. Daniel a Virgine in seinem Speculum Carm. tom. I p. 191/192 beizumessen.

[48]) Die Lebensbeschreibung des hl. Johannes von Gott durch M. Chr. Wilmet (1860) weiß auf Seite 158 und 163 von diesen Übelständen zu berichten. Vagabundierende Bettler gingen im Habit der Brüder durch die Lande, um Almosen zu sammeln. Daraufhin wurde beschlossen, daß sich zwei Brüder zum Papst (Pius V.) begeben sollten, um das Prvileg eines speziellen Ordenskleides zu erbitten. Das geschah. „Sie sollten die Regel des hl. Augustin beobachten und außer der Kapuze ein Skapulier vom selben Zeug tragen, welches auf dem Habit bis zu den Knien herabhing, um dadurch ebensosehr beim Einsammeln als Ordensleute, wie von herumschweifenden Laien und Betrügern unterschieden zu sein“. Diese Lebensbeschreibung des hl. Johannes von Gott stützt sich auf die beiden bis jetzt anerkannten Quellen des Franziskus von Castro und des Antonius de Govea (Ausgaben von 1588 bzw. 1624). Wir bringen den Bericht, um zu zeigen, wie um diese Zeit (1572) das Skapulier als religiöses Unterscheidungskleid galt. Die Barmherzigen Brüder hatten so den Vorteil, den der Karmelitenorden durch 200 Jahre sich erkämpfen mußte, mitbekommen.

[49]) Der fünfte General der Dominikaner, Humbertus a Romanis (1254—1263), beklagt sich, daß die Bekleidung der Brüder gar nicht einheitlich sei, schon in den wesentlichen Teilen nicht, wie Kapuze, die der eine lang, der andere kurz trage . . . Außerdem verweist P. Angelus Walz l. c. mit folgenden Worten auf diese Zusammenhänge hin: „Bartholomaeus Tridentinus aliique visionem B. M. V. coram beato Reginaldo ita intelligunt ac si ex ea ordinis vestis mutata fuisset.“ Bekanntlich soll die allerseligste Jungfrau Maria auch ihm ein Skapulier überreicht haben, etwa um dieselbe Zeit wie dem hl. Simon Stock.

Heute läßt sich die Behauptung des karmelitanischen Historikers P. Benedikt Zimmerman in seinem Werk Monumenta Hist. Carm. p. 342/343 [50]) in der von ihm so bestimmt ausgesprochenen Form wohl nicht mehr aufrecht erhalten: „Etenim multis documentis constat Ordinem per totum saeculum decimum tertium et decimum quartum, imo per majorem partem decimi quinti Scapulare haud magni fecisse. Recolat lector quod in Constitutionibus antiquis, et in Actis capitulorum nihil de ipso inveniatur . . ." Wir wagen zu sagen, daß 1. das Skapulier als spezifisches Ordenskleid aus den Texten des 13. Jahrhunderts nicht nachzuweisen ist, und daß 2. entsprechend das Skapulier nach Idee und Form mit Beginn des 14. Jahrhundert sich herauszuentwickeln beginnt. Zur Feststellung dieser Tatsache führt uns der einzig gangbare methodische Weg der Skapulierforschung, die dort haltmachen muß, wo die Quellen versagen. Wenn es um Aufklärung historischer Facta geht, darf der Wunsch nicht der Vater des Gedankens sein. Richtungweisend muß bei einer Untersuchung die geschichtliche Wahrheit bleiben, die sich nur an Hand der Quellen erkennen läßt. Je spärlicher und zweifelhafter dieses Material ist, desto vorsichtiger müssen die daraus gezogenen Schlüsse sein. Das Verfahren muß auf einer historisch einwandfreien Methode aufgebaut sein. Mit dem immer wieder in Anwendung gebrachten Prinzip der rückläufigen Interpretation älterer Texte oder Überlieferungen durch spätere Ideen und Vorstellungen stehen wir nicht mehr auf geschichtlichem, sondern auf spekulativem Boden.

III. Zur Frage der Verehrung des Skapuliers

Unserer Meinung nach sind bei der Frage des Skapuliers zwei Dinge gut auseinanderzuhalten:

1. Das Skapulier als Sakramentale, speziell dem Karmelitenorden reserviert und mit Ablässen und Verheißungen belegt, die in ihrer Wirkung enorm sind und die zu gewinnen wir eifrigst bestrebt sein sollten.

2. Das Skapulier als historische Angelegenheit, speziell als Teil der Geschichte des Karmelitenordens, auf dessen ruhmreiche Vergangenheit die Karmeliten auch ohne den unerfüllbaren Wunsch, im Skapulier das von Maria dem heiligen Simon Stock überreichte Kleid geschichtlich nachweisen zu können, mit Recht stolz sein dürfen.

Was den ersten Punkt angeht, so hat die Kirche mit ihrer Autorität de facto zu wiederholten Malen sich zugunsten der Privilegien des Skapuliers geäußert. Diese Äußerungen werden für uns das Maß der Verehrung bestimmen, die wir dem Skapulier entgegenbringen, ganz unabhängig davon, ob sie auch historisch fest begründet sind. So wie sich der Rosenkranz zahlreicher Privilegien erfreut und von der Kirche dringend empfohlen wird, wie er als bevorzugtes Gebet der Marienverehrung gilt

---

[50]) Trotz dieser allzukühnen Behauptung des P. Benedikt Zimmermann geht es nicht an, nur auf Grund von mehr oder weniger spekulativen Gründen ihn mit der Bemerkung abzutun: Revera, contrarium omnino constat. cf. P. Eugen a S. Joseph l. c. p. 6 Anm. 20.

und von den Gläubigen als vertrauensvoll gebrauchtes Heilsmittel geschätzt und benützt wird, obwohl sein marianischer Ursprung geschichtlich nicht haltbar ist, so kann und soll auch das Skapulier eines Marienordens gerade unserer Zeit Symbol und Mittel einer vertieften Muttergottesverehrung sein [51]).

Unabhängig von dieser theologisch festen Begründung bleibt die Frage nach dem Ursprung des Skapuliers. Wie aber auch die ferneren Untersuchungen über die Geschichte des Skapuliers ausfallen mögen, der Bedeutung desselben tun sie keinen Eintrag. Denn sein Wert hängt nicht von seiner historischen Begründung und Entwicklung ab.

---

[51]) Wir schließen uns demnach der Ansicht von A. Boudinhon an: „J' ajoute que je ne fais pas dépendre la valeur du Scapulaire de la réalité de la célèbre vision; et si cela peut consoler le R. P. (Zimmerman), je lui dirai que je porte fidèlement, depuis mon enfance, le scapulaire du Carmel." (La vision de S. Simon Stock in: Revue du clergé français 36, 1903, IV. 636 f.) — Vgl. hierzu Barth. Xiberta O. Carm., De visione S. Simonis Stock, Roma 1950 p. 15. — Diese Ansicht wird übrigens auch von P. Benedikt Zimmerman vertreten in Anr al. Ord. Carm. Disc. 2 (1927/28), 70: „Qui vero de utilitate indagationis criticae dubitant, recordentur omnes istas devotiones populares utpote Scalpularis valorem suum et effectum non ex origine plus minusve obscura sortitas esse, sed ex Ecclesia approbante easque privilegiis et indulgentiis ditante, unde quidquid sit de historico fundamento devotio ipsa integra intastaque permanet."

Zusatz: Das neueste Werk über das Skapulier, De visione S. Simonis Stock von P. Barth. M. Xiberta O. Carm. Roma 1950, 334 Seiten, kam erst nach der Drucklegung dieses Artikels in meine Hände. Es bietet eine weitaus größere Fülle von Belegen als die auf S. 9/10 zitierte Arbeit des verdienstvollen Forschers. Für die Orientierung in Fragen des Skapuliers wird es für künftige Zeiten ein Standardwerk bleiben. Die Dreiteilung: Pars I Controversiarum descriptio, pars II Monumentorum apparatus, pars III Monumentorum excursio, verrät schon die Arbeit eines Meisters im Dienste der Quellenforschung. Bei Durchsicht des Werkes konnte, abgesehen vom reichhaltigeren Material, jedoch kein wesentlich neuer Gesichtspunkt festgestellt werden, der den „Annotationes . . ." vielleicht noch mangeln würde. Hier wie dort liegt eine Bestimmung der „geschichtlichen Wahrheit" zugrunde, die wir im Zusammenhang mit der historischen Forschung über das Skapulier nicht annehmen können: „Circa necessitatem probandi historicam veritatem existimo omnes consensuros in hac generali assertione: Veritas historica facti contingentis quo gradu necessaria est ut devotio aliqua tuto consistat, eo ipso gradu nobis constare debet, iuxta tamen rei naturam et attenta hominum conditione" (p. 20).

In welchem Grade und in welcher Reichweite eine solche Bestimmung der geschichtlichen Wahrheit für die Skapulierforschung nutzbringend angewendet werden kann, wird der demnächst erscheinende Artikel über die Zeugnisse der Tradition innerhalb der Skapulierforschung aufweisen.

Das Handelsverbot für geistliche Personen

Von Philipp Hofmeister, München-Neresheim

Durch Dekret der Hl. Konzilskongregation vom 22. März 1950 wurde das Handel- und Gewerbetreiben von geistlichen Personen mit der Strafe des ohne weiteres eintretenden, dem Hl. Stuhl in besonderer Weise vorbehaltenen Kirchenbannes belegt und für schwerere Fälle die Degradation angedroht; die Oberen aber, die solche Vorgehen nicht hindern, sind ihres Amtes zu entheben und für unfähig zu erklären, das Amt eines Oberen oder Vermögensverwalters auszuüben[1]). Wenigstens in diesem großen Umfange sind diese Strafen eine Neuerung. Unter diesen Umständen dürfte eine Abhandlung über das Handelsverbot für geistliche Personen und die auf verbotenem Tun und Treiben liegenden Strafen von Interesse sein.

I. Begriff des Handels und Begründung des Verbots

1. Die kirchliche Lehre unterscheidet einen doppelten Handel, nämlich einen eigentlichen und einen uneigentlichen. Jener besteht darin, daß man Waren ankauft, um sie nachher unverändert, d. h. ohne jede Verarbeitung vorteilhaft, teurer zu verkaufen; dieser läßt Waren kaufen, um sie nach Verarbeitung mit eigener Hand oder durch den Fleiß von Angestellten mit Gewinn zu verkaufen. Die erstere Art ist den geistlichen Personen als negotium quaestuosum ohne weiteres verboten. Was die zweite Art angeht, so unterliegt diese dem Verbot nur insoweit, als die Arbeit als negotium quaestuosum vel industriale um des Gewinnes willen ausgeführt wird. Übt jemand in eigener Person mit eigenem oder gekauften Sachen eine ehrbare Arbeit oder Kunst aus, die zum geistlichen Stande paßt, und nur in dem Umfang, wie er der Arbeit eines Menschen entspricht, so liegt kein Handel vor, der durch das kanonische Recht verboten ist. Mit vollem Recht sagt Hollweck: „Dem Geistlichen ist naturgemäß nicht verboten, die natürlichen Früchte seiner Benefizialgüter in den Handel zu bringen“[2]). Ähnlich drückt sich Eichmann aus: „Die eigenen wirtschaftlichen Erzeugnisse in den Handel zu bringen, ist dem Geistlichen natürlich nicht verwehrt“[3]). Was verboten ist, das ist das um des Gewinnes willen, also das geschäftige Geldmachen aus einer Sache. Einig sind die Kanonisten auch darüber, daß nach kanonischem Recht nur ein habituelles, gewerbsmäßiges Handeln im eigentlichen Sinne unter Strafe gesetzt ist; keineswegs genügt nur ein vorübergehendes, aus-

[1]) AAS 42, 1950, 330 s.
[2]) Hollweck, J., *Die Kirchlichen Strafgesetze* (Mainz 1899) 307 A. 3.
[3]) Eichmann, E., *Das Strafrecht des Codex Juris Canonici* (Paderborn 1920) 213.

nahmsweises Handeln, sonst könnte man nicht von „mercaturam vel negotiationem exercere“ (c. 2380) sprechen. Vromant sagt mit Recht: „propterea non proprie contra legem delinquere, qui semel vel raro, etiam in re gravi negotiatus sit“[4]). Diese Auffassung vertritt auch die 4. Provinzialsynode von Mecheln 1920, die zu c. 142 beifügt: „v. g. habitualiter emendo et vendendo titulos, census ab aerario publico vel societatibus privatis debiti, cum animo inde lucrum faciendi“[5]).

Handel und Gewerbe sind auch nicht gestattet, wenn sie nicht um des Gewinnes willen, sondern aus an sich ehrbaren Motiven getrieben werden, aber verbunden mit Täuschungsmanövern. Als der Hl. Propagandakongregation mitgeteilt wurde, daß die Regierung Tibets Ausländer nur unter dem Titel von Händlern in das Land lasse und somit die Frage entstand, ob den Missionären im Interesse der Verbreitung des christlichen Glaubens der Handel gestattet werden könne, antwortete diese am 4. Februar 1860, „non licere quovis titulo missionarios mercaturam exercere“, tadelte die zuständigen kirchlichen Oberen, daß sie bereits Handelsbeziehungen angeknüpft hätten und wies darauf hin, daß der gute Zweck nicht die Mittel heilige[6]). In Konsequenz von dieser Entscheidung ist der eigentliche Handel den Geistlichen auch verboten zwecks Unterhalts von caritativen Werken; man darf daher nicht Kleidungsstücke, Bücher, Devotionalien usw. ankaufen, um sie dann mit Gewinn für caritative Zwecke wieder zu verkaufen[7]).

2. Was nun die Begründung des Handelsverbots anlangt, so führt das Provinzialkonzil von Gran 1858 (VI, 10) aus: „talis occupatio eosdem (sc. clericos) a munere suo avocat, raro prospere succedit, multiplices potius lites et dissidia generat, certissima muneris pastoralis impedimenta“ [8]). Der Hauptgrund für das Verbot ist somit die Gefahr für die Zurücksetzung des geistlichen Amtes, das doch bei jeder geistlichen Person Hauptaufgabe sein muß. Die Ausübung dieser ersten Pflicht setzt freilich voraus, daß der Weltklerus und die Klöster so dotiert sind, daß für die irdischen Bedürfnisse gut gesorgt ist. Ist dies nicht der Fall, dann besteht Gefahr für die Erschließung von finanziellen Quellen auf nicht ganz legalem Wege. Die Verbindung mit irdischen Dingen weckt nur gar zu leicht beim Menschen, auch dem geistlichen, die Sucht nach Mehr, die Habsucht, und diese Untugend schadet dem geistlichen Stande. Mit Recht heißt es in den Statuten des ersten chinesischen Plenarkonzils von 1924, daß die Vorschrift des c. 142 „magis magisque urget in Missionibus, cum ex sola mercaturae suspicione multa impedimenta afferantur propagationi

[4]) Vromant G., *De negotiatione clericis et religiosis interdicta*, Jus Pontificum 8 (1928) 211. Ähnlich Wernz-Vidal, *Jus Canonicum ad Codicis normam exactum* (Romae 1923 ss.) VII, 579. Meyer, R., *Handbuch des Kanonischen Rechts zum Gebrauch der Barmherzigen Brüder* (Neustadt 1933) 105. Schäfer, T., *De Religiosis* (Roma 1947[4]) 641. Eichmann-Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts* (Paderborn 1949[6] ff.) I 257, III 462.

[5]) *Acta et decreta Concilii provincialis Mechliniensis IV a. 1920 habiti* (Mechliniae 1923) n. 138.

[6]) *Codicis Juris Canonici fontes* (Romae 1923 ss.) VII n. 4648,

[7]) Meyer, 105.

[8]) Mansi, J. D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (Florentiae 1739 ss.) 47, 688.

fidei“[9]). In jeder geordneten Gemeinschaft müssen die dieser ganz dienenden Glieder von der Gemeinschaft unterhalten werden, sonst lassen sich Mißbräuche nicht beseitigen. Schon im alten Rom war den Beamten der Geschäftsverkehr verboten. Ambrosius schreibt: „Si is qui imperatori militat . . . a venditione mercium prohibetur humanis legibus, quanto magis qui fidei exercet militiam, ab omni usu negotiationis abstinere debet, agelluli sui contentus fructibus, si habet; si non habet, stipendiorum suorum fructu“[10]). Derselbe Grundsatz gilt für die Staatsbeamten unserer Tage. Das Reichsbeamtengesetz vom 17. Mai 1907 bestimmt in § 16: „Kein Reichsbeamter darf ohne vorherige Genehmigung der obersten Reichsbehörde . . . ein Gewerbe treiben. Dieselbe Genehmigung ist zu dem Eintritt eines Reichsbeamten in den Vorstand, Verwaltungs- oder Aufsichtsrat einer jeden auf Erwerb gerichteten Gesellschaft erforderlich; sie darf nicht erteilt werden, sofern die Stelle mittelbar oder unmittelbar mit einer Remuneration verbunden ist.“

II. Die Geschichte des Handelsverbots

1. Das Verbot des Handel- und Gewerbetreibens für die geistlichen Personen stützt sich auf das Wort des hl. Paulus: „Nemo militans Deo implicat se saecularibus negotiis“ (2 Tim 2,4). Die Durchführung dieses Gebots mag schon dem Klerus der Urkirche gewisse Schwierigkeiten geboten haben. Mit gutem Grunde dürfen wir annehmen, daß die Mittel zum Unterhalt des Klerus in der Urkirche nicht so reichlich flossen, daß allein aus ihnen der Unterhalt bestritten werden konnte. Vom hl. Paulus selbst wissen wir ja, daß er sich seinen Unterhalt als Zeltmacher verdiente (Apg 18,3). Man mag einwenden, die Anfertigung von Gegenständen und Sachen mit eigener Hand und deren Verkauf falle nicht unter das Handelsverbot; allein es wird sich nicht bestreiten lassen, daß auch beim Verkauf von mit eigener Hand gefertigter Sachen sich leicht ein gewinnsüchtiges Element einschleichen kann, das nicht im Sinne des Apostelwortes ist. Die Beteiligung des Klerus an Handel und Gewerbe bestätigen auch noch Urkunden aus dem 4. Jahrhundert. Die Synode von Elvira 306 c. 18 mahnt die Bischöfe, Priester und Diakone, nur „negotiandi causa“ ihre Residenz nicht zu verlassen und nicht die Märkte der umliegenden Provinzen zu besuchen, gestattet aber, durch Söhne, Freigelassene, Angestellte oder Freunde innerhalb der Provinz Handel zu treiben[11]). Nach der Anerkennung der Kirche durch den römischen Staat privilegierte dieser sogar den Handel treibenden Klerus, indem ihm Kaiser Konstantius 343 die Immunität von den Abgaben verlieh, welche die Kaufleute an den Fiskus zu entrichten hatten; dieses Privileg kam auch den Angehörigen und Sklaven zu. Man begründete die Steuerfreiheit damit, der Gewinn solle den Armen zukommen. Um Mißbräuche zu beseitigen, galt das Privileg nur für jene, die, um ein bescheidenes Auskommen zu finden, einen kleinen Handel trieben. Erst Kaiser Valen-

[9]) *Primum Concilium Sinense a. 1924 celebratum* (Zi-Ka-Wei 1929) A. 157.
[10]) PL 16, 78.
[11]) Mansi, 2, 9.

tinian III. hob 452 diese Bevorzugung auf und entzog den Dawiderhandelnden die Privilegien ihres Standes überhaupt. Über die Motive dieser Verordnung erfahren wir nichts. Wir werden aber wohl kaum irren, wenn wir das Gesetz mit der inzwischen erfolgten Vermehrung des Kirchenvermögens und mit der strengeren Anschauung in Verbindung bringen, die sich in der alten Zeit über die Beteiligung des Klerus am Handel gebildet hatte[12]).

Auch die alten Mönche Ägyptens dienten dem Herrn nicht bloß unmittelbar in Gebet und geistlicher Lesung, sondern verdienten sich vielfach durch Anfertigung von Teppichen, Matten, Stühlen, Korbflechten und andere Arbeiten ihr Brot. Die Produkte wurden verkauft und der Erlös zur Beschaffung von lebensnotwendigen Dingen und zu Wohltätigkeitswerken verwendet[13]). Auch der hl. Benedikt gibt in seiner Regel den Mönchen Weisungen, wie sie sich hier verhalten sollen. Im 48. und 50. Kapitel spricht er direkt von der Handarbeit, im 31. warnt er den Zellerar vor Gewinnsucht und Geiz und im 57. mahnt er die im Kloster wirkenden Künstler, sich vor dem „avaritiae malum" zu hüten und immer die Erzeugnisse etwas billiger zu verkaufen, als dies von Weltleuten zu geschehen pflegt, damit „in allem Gott verherrlicht werde". Strafbestimmungen für Zuwiderhandelnde hat aber der hl. Benedikt nicht festgesetzt, wir werden jedoch annehmen dürfen, daß er ein schwereres Übertreten dieser Gebote mit der „disciplina regularis", d. h. mit Bußen und Strafen, wie sie der Vater eines Hauses seinen Kindern aufzuerlegen pflegt, ahndete, wie er sie an mehreren Stellen der Regel vorsah. Auf diese einschlägigen Kapitel verweist dann später noch die Synode von Mainz 813 c. 14, um sich für die Erlaubtheit mancher Handelsgeschäfte zu decken[14]).

Diese Mahnungen des hl. Benedikt fügten sich in die damalige Kirchengeschichte gut ein. Das Decretum Gratians hat eine ganze Reihe von Weisungen überliefert, der Klerus möge sich nicht mit „negotia saecularia" abgeben. Hieronymus sagt sogar, einen Kleriker, der Handel treibt und dadurch reich geworden ist, soll man „wie die Pest fliehen"[15]). Im einzelnen werden hier als Vergehen aufgezählt: „fenerari" (Arles 314 c. 12[16]), „possessiones conducere" (Papst Melchiades[17]), „per diversas species vini vel frugis vel cuiuslibet rei, emendo vel vendendo aliqua incrementa suscipere", „species frumentorum ad sescuplum dare", „turpe lucrum, foenerari, usura turpis quaestus" (Nizäa 325 c. 17[18]), „usurariam exercere pecuniam et fenore ditescere" (Papst Leo d. G.[19]), „substantiarum saecularium gubernationes avaritiae causa suscipere" (Karthago 451 c. 3

---

[12]) L. 8, 10, 14 s., 36, Cod. Theod. 16, 2; Nov. 12. Funk, F. X., *Handel und Gewerbe im christlichen Altertum*, in: Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen II (Paderborn 1899) 73 f,

[13]) Ebd. 75 f.

[14]) C. 1, X, 3, 50.

[15]) C. 9, D. 88.

[16]) C. 2 C. 14 q. 4; Mansi, 2, 475.

[17]) C. 1 D 88.

[18]) C. 4, 7, C 14 q. 4. Mansi, 2, 675.

[19]) C. 8 D. 88.

sind vorgesehen: Arles 314 „excommunicentur", Nizäa 325 „a clero deponatur et sit alienus a canone", Karthago 451 und Chalcedon 451: „ecclesiastica correctio", Tarragona 516: „cohibeatur a clero", Trullanische Synode 692: „aut cesset aut deponatur". Außer den genannten Quellen kommen hier noch in Betracht, die Synode von Elvira 306 c. 20, die den Wucher unter der Strafe der „Degradation" verbietet, und die Konzilien von Karthago 348 c. 6 und 397 c. 15, die freilich keine Strafbestimmungen enthalten, aber doch dem Klerus aller höheren Grade ein „turpe vel inhonestum negotium" zur Gewinnung des Lebensunterhalts verbieten. Diesen schließt sich noch an das Konzil von Arles III 538 c. 27, nach dem kein Diakon unter der Strafe der „ab ordine regradatio" nach schändlichem Gewinn trachten und unter fremdem Namen verbotene Geschäfte treiben darf[23]). Das Treiben des Klerus muß am Ende des 5. Jahrhunderts wenig erbaulich gewesen sein. Spricht doch Papst Gelasius I. in seinem an die Bischöfe Lukaniens geschriebenen Briefe aus, „plurimos clericorum negotiationibus inhonestis et turpibus lucris imminere", ja er geht noch weiter, nennt diese Gruppe „latronum spelunca", und bestimmt, daß solche Kleriker, welchen Grad auch immer sie inne haben, „a clericalibus offitiis cogantur abstinere"[24]). Wenn hier von Klerus die Rede ist, so sind hier sicher auch die Bischöfe und Ordensleute eingeschlossen; die Synode von Chalcedon hebt dies ausdrücklich hervor.

Das Handelsverbot war freilich kein absolutes. Das allgemeine Konzil von Chalcedon läßt nämlich bestimmte Ausnahmen zu und zählt als solche auf: die Fürsorge für Minderjährige nach dem bürgerlichen Gesetz, die Verwaltung des kirchlichen Vermögens im Auftrage des Bischofs, die Übernahme von Sachen der Witwen und Waisen und aller jener, die der kirchlichen Hilfe besonders bedürfen. Die wahrscheinlich Südgallien zuzuweisenden Statuta Ecclesiae antiqua von ca. 500 lassen in a. 51 s. zu, daß „clericus quantumlibet verbo Dei eruditus artificio victum quaerat" und „clericus victum et vestimentum sibi artificiolo vel agricultura absque offitii sui detrimento paret" und verbietet nur, daß der Klerus zum Einkaufen auf die Märkte und das Forum gehe, dies allerdings unter Androhung der Degradation[25]).

2. Das mittelalterliche Recht bietet kein günstigeres Bild. Schon die Compilationes I, III - V enthalten im dritten Buche einen besonderen Titel „Ne clerici vel monachi saecularibus negotiis se immisceant". Ein solcher Titel findet sich auch in den Dekretalen Gregors IX., dieser weist fast alle in den Kompilationen enthaltenen Kapitel auf.

Den Reigen der kirchlichen Bestimmungen in den Dekretalen Gregors IX. eröffnet das 14. Kapitel der Synode von Mainz 813, das als verbotene Handelsgeschäfte erwähnt „pro aliqua saeculari quaestu pretio aliquem conducere, conductores saecularium rerum aut procuratores esse". Die Päpste, die in unserer Materie einschlägige Bestimmungen erlassen haben, sind Alexander III., Cölestin III., Innozenz III., Honorius III. und Klemens V. Im einzelnen werden von diesen verboten: von Alexander III.

---

[23]) Mansi, 2, 9; 3, 147, 883; 9, 18 s.
[24]) C. 2, D. 88.
[25]) C. 3, 4, D. 91. Mansi, 3, 955.

und Chalcedon 451 c. 3[20]), „emendendi vilius et vendendi carius studium“ (Tarragona 516 c. 2[21]), „tabernam aut ergasterium“, „cauponariam habere“ (Trullanische Synode 692 c. 9[22]). Als Strafen für die genannten Vergehen den Klerikern und Mönchen ganz allgemein „causa lucri negotiatio“ und den Mönchen im besonderen „a clericis vel a laicis suo nomine firmas habere“, und zwar „sub interminatione anathematis“. Diese Verordnung Alexanders hat für die kirchliche Rechtsgeschichte insofern besondere Bedeutung, als hier zum erstenmal für das Handeltreiben von einem Papst die Exkommunikation angedroht ist. Derselbe Papst verbietet sodann den Klerikern „usura“; als Strafmaßnahme ist der Verlust des „ecclesiasticum officium“ angedroht[26]). Cölestin III. bestätigt einem Bischof gegenüber, der klagt, daß Kleriker das geistliche Kleid ausziehen und „transferunt se ad mercimonia laicorum“, das Recht, zu tun, „quod iustum est et ecclesiasticae convenit utilitati“[27]). Auch das 4. Lateran-konzil 1215 beschäftigte sich in c. 16 mit unserer Materie, indem es ganz allgemein den Klerikern „commercia saecularia maxime inhonesta“ verbot. Schlimme Vorkommnisse müssen sich in der Diözese Amiens ereignet haben. Einige Vornehme hatten nach Rom berichtet, es gebe hier „Quidam solo nomine clerici terrae suae tabernarii declarati, qui beneficiis non contenti, sed potius illicitis saecularibus negotiationibus et curis domesticis . . . intendunt“ und dieses Gebaren erzeuge schweres Ärgernis unter den Gläubigen. Honorius III. wies dann den Bischof an, den Betreffenden nach dreifacher Mahnung die klerikalen Privilegien zu nehmen. Die letzte einschlägige Bestimmung des Corpus iuris canonici ist die des Konzils von Vienne 1311; sie weist die Bischöfe an, gegen Kleriker, die „carnifices seu macellarii aut tabernarii sind, mit dreifacher Mahnung vorzugehen und ungehorsame, wenn sie verheiratet sind, der klerikalen Privilegien überhaupt zu berauben, und wenn sie cölibatär sind, wenigstens solange, als sie diese unerlaubten Beschäftigungen ausüben. Für andere Kleriker, die sich „negotiationibus vel commerciis saecularibus“ hingeben, sah das Konzil arbiträre Strafen vor[28]).

Auch das mittelalterliche Teilkirchenrecht gibt uns näheren Einblick in das Treiben des Klerus. Dessen Bestimmungen gewinnen dadurch an Wert, daß sie ziemlich schärfer sind als die gemeinrechtlichen. Dies zeigte sich gleich bei den ältesten auf italienischem Boden. An erster Stelle sei hier die Synode von Pavia 850 c. 19 genannt, die den Weltleuten verbot, Priester und andere Kleriker zu „conductores vel procuratores sive exactores fiscalium“ zu machen und die Weltleute wie die Kleriker, die sich gegen die genannte Vorschrift verfehlten, mit dem Kirchenbann belegte, der freilich erst durch Spruch des Oberen eintrat. Noch strenger war die Synode von Mailand 1287 c. 12, nach der ein Zinsnehmer „sententiam excommunicationis incurrat“. Soweit wir sehen, ist dies der erste Fall, in dem Handelsgeschäfte mit einer Strafe

[20]) C. 1 C. 14 q. 3; c. 26, D. 86.
[21]) C. 3, C. 14 q. 4; Mansi, 8, 541.
[22]) C. 3, D. 44; Mansi, 11, 946.
[26]) C. 6, X, 3, 50; c. 1, X, 5, 19.
[27]) C. 15, X, 1, 6.
[28]) C. 15, 16, X, 3, 1; c. 1, Clem. 3, 1.

belegt waren, die von Rechts wegen mit Begehung der Tat eintrat. Wesentlich milder sind die beiden Konzilien von Benevent 1331 c. 50 und 1378 c. 50; beide setzen auf Handeltreiben von Klerikern in höheren Weihen nur eine Geldstrafe von 1 Unze an die bischöfliche Kammer, verbieten aber nicht, Wein an Wirte und Händler zu verkaufen[29]).

Von den französischen Konzilien wollen wir hier vier berücksichtigen: Paris 829 c. 28, Reims 1148 c. 4, Rouen 1190 c. 9 und Chateau Gontier 1231 c. 11. In Paris wurden den Priestern und Ordensleuten „terrenae actiones turpiaque lucra" verboten und im übrigen auf den Kanon des Konzils von Chalcedon verwiesen. Die an zweiter Stelle genannte Synode untersagte den clerici in sacris unter der Strafe der Exkommunikation und hernach der Beraubung des Benefiziums „actores vel praepositi laicorum" zu werden. Auf der oft als Concilium generale genannten Synode von Reims wurde den Mönchen und Klerikern ganz allgemein der Handel um des Gewinnes willen und außerdem den Mönchen die Annahme von Kirchen und Höfen von Klerikern und Laien gegen eine bestimmte jährliche Abgabe verboten. Die 4. Synode schritt gegen Priester und andere geistliche Personen ein, die sich Weltleuten gegenüber tributpflichtig machen, und zwar unter Strafe der vom Bischof zu verhängenden suspensio ab officio et beneficio und einer Geldstrafe an die Fabrik der Kathedrale. Im benachbarten England haben sich besonders zwei Synoden mit dem Klerushandel beschäftigt, nämlich die große von London 1175 c. 2 und die Diözesansynode von Worcester 1240 c. 33. Die Synode von London schließt sich ganz an die obengenannte von Reims an, fügt aber für Übertretung die Exkommunikation f. s. bei; die Synode von Worcester dagegen läßt die Kleriker unter Strafe der suspensio ab officio keine Wirtshäuser betreiben[30]).

Zu diesen Synoden kommen dann noch vier deutsche hinzu: die Diözesansynode von Münster i. W. 1279 c. 1 wendet sich gegen das Handeltreiben von Klerikern in höheren Weihen und verbietet diesen selbst oder durch andere in ihren Häusern oder Pfarreien den Verkauf von Wein und Bier; als Strafe wird bestimmt „secundum statuta nostra super hoc edita excommunicationis sententiis innodamus". Dazu kommen dann noch die Provinzialsynoden von Salzburg 1292 c. 2 und Trier 1310 c. 18. Erstere untersagt unter Strafe des ipso iure eintretenden Kirchenbannes und der Beraubung der klerikalen Privilegien von einem Fürsten ein weltliches Amt anzunehmen oder ein bereits angenommenes beizubehalten; die Absolution von diesen Strafen wurde der Synode vorbehalten; wer sich einen Monat hindurch im Kirchenbann ebfand, war ipso iure seines Benefiziums beraubt, und unfähig, wieder ein solches zu erlangen. Die zweite Synode verbot den höheren Klerikern und den Mönchen, weltliche Geschäfte zu betreiben und Wirtshäuser zu übernehmen; als Strafe war nach vorausgegangener Mahnung die Exkommunikation vorgesehen, die freilich nur bei gehobenem Vorsatz verhängt werden durfte[31]). Auch die ehemals Zechpröpste genannten Heiligenpfleger waren nicht unbelastet. Wenigstens

---

[29]) Mansi, 14, 937; 24, 876; 25, 962; 26. 645.
[30]) Mansi, 14, 557; 21, 718; 22, 150, 583; 23, 236; 537.
[31]) Mansi, 24, 312, 1076 s.; 25, 254.

verordnete die Regensburger Diözesansynode 1377 c. 10, sie sollen sich nicht „mercaturas illicitas" zuschulden kommen lassen; die Strafe der excommunicatio l. s. traf Zuwiderhandelnde freilich nur indirekt, nämlich wenn sie ihrer Rechenschaftspflicht vor dem Pfarrer und zwei hervorragenden Gemeindemitgliedern nicht nachkamen[32]). Wie stark in Deutschland der Handel durch den Klerus verbreitet war, zeigt auch die Tatsache, daß Bischof Johann von Dirpheim von Straßburg 1314 mit der Stadt einen Vertrag schloß, kein Domherr oder Geistlicher dürfe in seinem Hause oder Hofe eine Wirtschaft führen und Wein feilbieten, es sei denn, es handle sich um den Verkauf von eigenem Gewächs, und in Konstanz 1366 der Rat klagt, daß die Domherren und andere Priester einzelne Zimmer in ihren Häusern an Laien gegen Bezahlung vermieten und mit Getreide, Leinwand und anderen Dingen Handel treiben[33]). An letzter Stelle nennen wir noch die große ungarische Nationalsynode von Ofen 1279 c. 5, die jede kirchliche Person, die in ihrem Hause oder ihrer Kurie eine Weinstube unterhält und daselbst Wein verkauft, nach vorausgegangener Mahnung mit der Kirchensperre bedroht[34]).

In den Dekreten der vorgenannten Synoden sind vielfach auch Mißstände auf seiten der Ordensleute gerügt. Nicht bloß die Bischöfe, auch die Ordenskapitel haben hier selbst eingegriffen und sind gegen Übeltäter vorgegangen. Bei den Cisterciensern bestimmte schon das Generalkapitel 1194 n. 3, man solle nichts teurer verkaufen, als man es eingekauft hat „praeter animalia", und daß man nichts zu teuer abgeben solle; die Strafe für die Übeltäter war Entziehung der Kommunion bis zur nächsten Beicht; dasselbe Kapitel verordnete auch, und zwar unter derselben Strafe, daß man beim Verkaufe nichts verschweigen solle. Verschiedene Kapitel sahen sich auch genötigt, Klagen von Händlern zu untersuchen. Das Dominikanergeneralkapitel von Ferrara 1494 verbot jeden Handel unter Verlust aller Ordensprivilegien[35]).

Auf fast allen Gebieten der kirchlichen Disziplin erließ das Trienter Konzil einschneidende Bestimmungen. In seiner 22. Sitzung de ref c. 1 wurden die Vorschriften über Leben und Wandel des Klerus erneuert. Für unsere Materie enthält das Dekret nur die allgemeine Wendung, daß die Verordnungen, die „saecularibus negotiis fugiendis copiose ac salubriter sancita fuerunt", unter denselben Strafen wie bisher oder unter höheren „arbitrio Ordinarii" beobachtet werden sollen, etwa eingerissene Mißbräuche sollen sobald als möglich beseitigt werden. Als Neuerung freilich wurde beigefügt, daß eine etwa eingelegte Berufung die Ausführung der Strafen nicht hemmt, da die Vergehen „ad morum correctionem" gehören. Kurz vor dieser Sitzung hatte Pius IV. die allgemein geltende Konstitution „Decens esse censentes" vom 5. November 1560 erlassen, die verlangte, daß alles, was aus unerlaubtem Handel erworben

[32]) Lindner, D., *Die Inkorporation im Bistum Regensburg im Mittelalter*, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 36 (1950) 256, A. 134.
[33]) Hofmann, K., *Die engere Immunität in deutschen Bischofsstädten im Mittelalter* (Paderborn 1914) 124, 126.
[34]) Mansi, 24, 274.
[35]) Canivez, J. M., *Statuta Capitulorum Generalium Ordinis Cisterciensis* (Louvain 1933, ss.) I 171 s., 262, 269. Grentrup 266.

wurde, beim Tode der Apostolischen Kammer übergeben werde, eine Maßnahme, die für den ganzen Welt- und Ordensklerus, die Bischöfe, Mendikanten und Ritterorden nicht ausgeschlossen, gelten sollte[36]). Das Schema zum Vatikanum sah nur Erneuerung der Bestimmungen der allgemeinen Konzilien und der weiter unten zu erwähnenden Dekrete Benedikts XIV. und Klemens XIII. vor. Die Vorschläge der neapolitanischen Bischöfe tadelten jene „qui in suis praediis studium conferunt in propagandis pecoribus, quae ipsi a se in nundinis vendenda curant", qui causas praetexunt suppetias domui ferendi; adeo qui ipsius Ecclesiae praedia conducunt rebus campestribus unice studentes magnisque quaerendis comparandisque emolumentis", die „machinas dirigendas suscipiunt suas vel etiam alienas ad maiora captanda lucra" und die „edendis et vendendis libris et quidem non suo marte elaboratis, dant operam; omnia in quaestum conferentes" und schlugen vor, daß zu „impropria negotiatio" die schriftliche Erlaubnis des Bischofs gefordert werde und „negotiationes propriae" überhaupt verboten sein sollen, beides unter der ipso facto eintretenden suspensio ab officio et beneficio[37]).

3. Die nachtridentinischen Partikularsynoden haben wenig zur weiteren Entwicklung und Vervollkommnung des Rechts beigetragen. Die erste Provinzialsynode von Mailand unter dem hl. Karl Borromäus 1565 gab nur die allgemeine Weisung, der Klerus solle sich nicht in Handelsgeschäfte einmischen und nicht fremde Grundstücke des Gewinnes wegen pachten; bezüglich der Strafen gegen Übertreter überläßt sie alles dem Bischof, der Bußen, Geldstrafen, Suspension, Gefängnis, Verbannung und andere schwere Strafen verhängen kann. Beachtenswert ist, daß diese Synode die Ausübung von „artes honestae" zum Lebensunterhalt ausdrücklich gestattet. Diesen Bestimmungen schließen sich mehr oder weniger an die Verordnungen der Synoden von Neapel 1699 tit. IX n. 11 und Urbino 1859 n. 150[38]). Am wertvollsten ist wohl der Text des Plenarkonzils des lateinischen Amerika 1899, der einfach sagt: „Graviter peccant enim, qui negotiationem cuiuslibet nominis ac generis vel per se vel per alios exercent aut qui in ea exercenda laicis se socios adjungunt vel qui opera publica, sive suo sive alieno nomine conducunt" und bestimmt, daß man im Zweifelsfalle über die Erlaubtheit eines Vertrages sich im Anschluß an die älteren Theologen an die Hl. Konzilskongregation wenden solle[39]).

4. Die Missionierung Indiens, Chinas und Japans brachte nicht wenige der im Weinberge des Herrn dienenden Missionäre, denen es an den erforderlichen Mitteln fehlte, in die Lage, sich durch Handel den Lebensunterhalt verdienen zu müssen. Dieses Vorgehen schadete aber doch der kirchlichen Aufgabe; wo eben der hingebende Idealismus der Besten die großen Gotteswerke auszuführen sich abmüht, pflegt sich leider

---

[36]) *Bullarum, diplomatum et privilegiorum Romanorum Pontificum Taurinensis editio* (Augustae Taurinorum 1857) 7, 78 ss.

[37]) Mansi, 50, 517. *Acta et decreta sacrorum Conciliorum recentiorum* Collectio Lacensis (Friburgi Fr., 1870 ss.) 7, 812.

[38]) *Acta Ecelesiae Mediolanensis* (Mediolani 1699) 20. Mansi, 36ter, 781; 47, 894.

[39]) *Acta et decreta Concilii plenarii Americae Latinae* 1899 (Romae 1902) n. 654. Benedictus XIV, *De synodo dioecesana* (Ferrariae 1758) l. X c. VI. n. III.

hindernd und störend auch die menschliche Schwäche einzustellen, so daß die Kirche zum Einschreiten gezwungen ist. Strafrechtlich betrachtet ruht hier freilich das Handelsverbot auf etwas anderer Grundlage. Nikolaus V. hatte nämlich in seiner Konstitution „Romanus Pontifex" vom 8. Januar 1455 dem König Alfons von Portugal und seinen Nachfolgern für die bereits eroberten und noch zu erobernden Gebiete Süd-Ost-Asiens ein Handelsmonopol erteilt, das auch den Welt- und Ordensklerus traf. Der Papst belegte zugleich alle Übertreter seines Gesetzes mit strengen Strafen, und zwar die einzelnen Übertreter mit der ohne weiteres eintretenden Exkommunikation, und die Gemeinschaften (Städte, Kapitel usw.) mit dem ipso iure eintretenden Interdikt und verlangte für die Absolution von diesen Strafen vorherige Genugtuung König Alfons und seinen Nachfolgern gegenüber. Diese Strafbestimmungen erhielten noch dadurch eine besondere Verschärfung, daß der Papst gegen das rechtserklärende bischöfliche Urteil keine Berufung zuließ[39a]). Hervorgehoben sei, daß diese Strafen weniger den Handel an sich trafen, sondern daß durch sie das königliche Handelsmonopol geschützt sein sollte. Etwas milder verfuhr Pius IV. in seinem Breve „Romanum decet Pontificem" vom 4. Oktober 1563, indem er als Strafen für jene Kleriker von Portugiesisch-Indien, die sich dem Handelsmonopol des Königs widersetzten, nur den geistlichen Gerichtsstand verwehrte. Diese päpstliche Milde wurde dann aber teilweise dadurch wieder etwas ausgeglichen, daß das 3. Provinzialkonzil von Lima 1582 und ihm folgend das 3. Provinzialkonzil von Mexiko 1585 handeltreibende Kleriker mit der wieder ohne weiteres eintretenden Exkommunikation belegte. Dazu kam dann noch das Dominikanergeneralkapitel von Valladolid 1605, das den in Indien und Afrika wirkenden Missionaren sub voto obedientiae und unter Strafe der excommunicatio l. s. jeden Handel verbot. Offensichtlich waren frühere Strafbestimmungen, wie die des ersten mexikanischen Provinzialkonzils von 1555, das für handeltreibende Kleriker nur Geldstrafen vorsah, wirkungslos geblieben. Die zuerst genannte Synode begründete ihr Verbot damit, man könne nicht Gott und dem Mammon zugleich dienen, erklärte aber ausdrücklich, daß die Geistlichen auch Acker- und Viehzucht treiben dürften, soweit dies der eigene Bedarf erfordere. Der Klerus beschwerte sich zwar beim Hl. Stuhl wegen der harten Strafen, allein dieser bestätigte sie trotzdem[40]).

Obwohl durch diese Verbote die Missionare auch einen großen Teil ihres wohltätigen Einflusses auf eine christlich orientierte Wirtschaft und eine soziale Entwicklung der Bevölkerung verloren, erneuerte doch Paul V. durch die Konstitution „Cum sicut" vom 7. Mai 1605 für den Missionsklerus in Ostindien das Handelsverbot und untersagte „decimarum arrendationes, mercaturae, agriculturae, locationes animalium aut alias quascumque similes vel dissimiles negotiationes" bei den ipso iure eintretenden Strafen der heiligen Kanones und der päpstlichen Konstitutionen unter Aufhebung der durch das partikulare Recht ipso facto eintretenden Exkommunikation. Die Aufhebung dieser strengen Strafen scheint sich freilich nicht günstig ausgewirkt zu haben, so daß sich derselbe Papst schon

---

[39a]) *Bullar Taur. 5, 114 s.*

[40]) Grentrup 262 s., 265 s. Mansi 34, 1140. *Analecta iuris pontificii* (1864) 475.

im folgenden Jahre genötigt sah, diese durch die Konstitution „Alias per" vom 9. Juni 1608 wieder in Kraft zu setzen[41]). In das Handelsverbot für Ostindien griff dann weiterhin Pauls V. übernächster Nachfolger, Urban VIII., ein, indem er in seiner Konstitution „Ex debito pastoralis officii" vom 22. Februar 1633 § 4 allen Ordensleuten, den Mitgliedern der eigentlichen Orden sowie der neueren Institute, sowohl den Mendikanten wie den Nichtmendikanten, und allen einzelnen damals und später in Ostindien tätigen Ordensmissionaren untersagte „omnem, et quamcumque mercaturam, seu negotiationem, quocumque modo ab eis fieri contingat, sive per se sive per alios, sive proprio sive Communitatis nomine, directe sive indirecte, aut quovis alio praetextu, causa aut colore", und zwar „sub excommunicationis latae sententiae poena ipso facto incurrenda, ac privationis vocis activae et passivae, officiorum ac graduum, et dignitatum quorumcumque, etiam inhabilitatis ad ea, et insuper amissionis mercium, et lucrorum ex eis." Diese Gewinne sollten einzig und allein den unterstellten Missionen zugute kommen. Der Gewinnverlust wie die anderen Strafen setzten aber jeweils eine sententia declaratoria voraus, die Gewinne mußten auch durch die kirchliche Auktorität einem bestimmten guten Werke zugewiesen werden. „Sub iisdem poenis" war den Ordensobern aufgetragen, über die Beobachtung der Vorschriften zu wachen und gegen etwaige Delinquenten vorzugehen, „sublata eisdem facultate huiusmodi delinquentibus aliquid ex dictis mercibus et lucris quantumvis minimum remittendi aut condonandi". Nach manchen Autoren konnten aber die Oberen absolviert werden, auch wenn die Gewinne noch nicht restituiert waren; es hat dies seinen Grund im Wortlaut des Gesetzes selbst: „ex praedictis delinquentibus", unter denen nur jene gemeint waren, die selbst Handel getrieben hatten.

Leider waren die Früchte der Verordnungen Urbans VIII. nicht entsprechend. Die Missionare suchten „sub variis praetextibus, coloribus et subterfugiis" die päpstlichen Vorschriften zu umgehen und sich von denselben zu befreien. Deshalb sah sich schon Klemens IX. in seiner Konstitution „Solicitudo" vom 17. Juni 1669 genötigt, die Vorschriften Urbans VIII. zu erneuern und zu verschärfen. In der Einleitung sagt zwar der Papst, Urban VIII. habe seine Gesetze nicht bloß für die Religiosen, sondern auch für „alii Ecclesiastici, praesertim in Sacris Ordinibus constituti" gegeben, allein diese Auffassung stimmt mit dem genauen Wortlaut der Urbanischen Verordnung nicht überein. Kein Zweifel aber besteht, daß Klemens IX. sein Dekret auch auf den Weltklerus ausdehnte; gilt es doch „omnibus, et singulis ecclesiasticis, tum secularibus quam regularibus cuiuscumque status, gradus, conditionis, et qualitatis". Diese Auffassung bestätigt auch noch ein Dekret der Hl. Konzilskongregation vom 23. Januar 1677. Als Länder, für die die Konstitution gilt, nennt der Papst ausdrücklich die „Inseln, Provinzen, Königreiche von Ostindien, Japan, Nord- und Südamerika; zu diesen kam dann später noch China hinzu. Den genannten Strafen verfielen aber nicht alle innerhalb der betreffenden Gegenden lebenden Delinquenten, sondern nur jene, die in

[41]) *Bullar. Taur.* 11, 405 s., 500.

[42]) CJC fontes I n. 211. Lega, M., *Praelectiones in textum Juris Canonici de iudiciis ecclesiasticis* IV (Romae 1901) 123.

diese Gegenden geschickt worden waren, somit nur die extranei und peregrini, nicht aber die indigenae ecclesiastici, die ja hier Bürger waren. Als Personen, denen von den Ordinarien, Generalvikaren, Offizialen, Apostolischen Vikaren und Provikaren etwaige unerlaubte Gewinne zugewiesen werden sollten, nannte der Papst die kirchlichen Seminarien, die Armen und Hospitäler unter Ausschluß jedoch der Ordensgemeinschaften, die sich etwa verfehlt hatten. Die Ordensoberen waren angewiesen, auch gegen solche Ordensleute vorzugehen, die sich nur einmal verfehlt hatten, und diese von ihrem Wirkungskreise abzuberufen. Die Absolution von der Exkommunikation blieb den Ordensoberen vorbehalten, doch durfte sie außer in Todesgefahr nicht erfolgen, es sei denn „lucris huiusmodi prius restitutis". Besonders hervorgehoben sei noch, daß nicht bloß der Handel für die eigenen Tische, sondern auch jener zugunsten der Mission verboten galt[43]).

Im 18. Jahrhundert griffen dann noch die Päpste Benedikt XIV. und Klemens XIII. in unsere Materie ein. Ersterer erneuerte in seiner Konstitution „Apostolicae servitutis" vom 25. Februar 1741 alle Verordnungen seiner Vorgänger, fügte aber hinzu, daß etwaige Gewinne aus unerlaubtem Handel gemäß dem Erlaß Pius IV. „Decens esse censentes" der Apostolischen Kammer zufließen, und daß ein etwaiges „negotium Ecclesiasticis illicitum", das durch Erbschaft oder auf eine andere Weise zukam, sofort an andere übergeben werden sollte. War dies nicht möglich, dann mußte die Sache in Italien der Hl. Konzilskongregation, sonst aber den Bischöfen angezeigt werden, die dann berechtigt waren, die Erlaubnis zur einstweiligen Verwaltung durch einen Laien zu geben. Wurde diese Erlaubnis nicht gegeben, dann verfiel der Erbe allen kanonischen Strafen, die für unerlaubten Handel festgesetzt waren. Die Abgabe der Gewinne nach Rom kam freilich bald außer Übung, ihr stellten sich die modernen Staatsgesetze und andere politische Schwierigkeiten entgegen[44]). Klemens XIII. bestätigte in seiner Konstitution „Cum primum" vom 17. September 1759 ebenfalls die von seinen Vorgängern erlassenen Strafbestimmungen. Für die „personae Ecclesiastici, non solum e Saeculari Clero, sed etiam e Regulari" wurden alle früher etwa erteilten Indulte, Privilegien und Exemptionen aufgehoben und gegenteilige Gewohnheiten, auch unvordenkliche, beseitigt und als „corruptela" und „abusus" bezeichnet. Unter den Mißbräuchen, die sich eingeschlichen hatten, erwähnte der Papst besonders „Cambium activum, natura sua actum verae et propriae negotiationis", d. h. die Börsen- und Wechselgeschäfte, und belegte diese mit den gleichen Strafen. Sollte je einmal der Fall vorkommen, daß ein Kleriker nicht genügend Einkünfte hätte und so zum Handel genötigt wäre, dann sollte innerhalb Italiens wieder der Hl. Stuhl, sonst aber die Bischöfe diesen gestatten können[45]). Die Bedingungen, unter denen dies geschehen sollte, hatte bereits ein Dekret der Hl. Propagandakongregation vom 23. November 1665 angegeben.

---

[43]) CJC fontes I n. 243. *Analecta iuris pontificii* (1866) 1436. S. Officium v. 17. Januar 1883, CJC fontes IV n. 1077. ASS 7 (1905) 343. Lega IV, 122 s.

[44]) CJC fontes I n. 306. Lega, IV, 122.

[45]) CJC fontes II n. 452. Benedictus XIV, *De synodo* l. X c. VI.

Diegenannten Strafbestimmungen Urbans VIII. und seiner Nachfolger gerieten etwas ins Wanken durch die große Exkommunikationsbulle Pius' IX. „Apostolicae Sedis moderationi" vom 12. Oktober 1869, in der der Papst alle von seinen Vorgängern ausgesprochenen Censurae latae sententiae einer Revision unterzog, manche abschaffte oder anders formulierte und ausdrücklich erklärte, daß in Zukunft unter Aufhebung aller gegenteiligen, auch unvordenklichen Gewohnheiten nur noch jene Censurae l. s. gelten sollten, die in der Bulle eigens genannt sind. Allein die Dekrete des Hl. Offiziums vom 4. Dezember 1872 und 17. Januar 1883 sowie der Hl. Propagandakongregation vom 23. März 1873 vertraten eine andere Auffassung[46]). Sie beließen die Zensuren Urbans VIII. und seiner Nachfolger; da der Papst das zuerst genannte Dekret eigens bestätigt hatte, so ist an ihrer Gültigkeit nicht zu zweifeln. Eine hier tief einschneidende Änderung brachte erst der an Pfingsten 1918 in Kraft getretene Codex Juris Canonici, indem er in c. 6,5° alle Strafen, die im neuen kirchlichen Gesetzbuche nicht wieder eigens genannt sind, abschaffte, und zwar geistliche und zeitliche, Beuge- und Sühnestrafen. Die Auswirkung dieser Norm auf die päpstlichen Missionserlasse bestätigen auch die Autoren[47]).

III. Das für das Handelsverbot geltende Recht

1. Der Codex Juris Canonici hat in c. 2380 die älteren Strafen für die Übertretung des Handelsverbots ganz beseitigt und einfach bestimmt, daß die Gesetzesübertreter „congruis poenis pro gravitate culpae ab Ordinario coerceantur", das Strafmaß und die Strafart ist nunmehr ganz dem Bischof oder dem exempten höheren Ordensoberen überlassen. So können die subjektiven Momente, d. h. die größere oder geringere Schuld, die Hartnäckigkeit, Alter, Bildung, Stand, Geschlecht, Absicht des Täters, Zeit und Ort des Delikts, Erfolg der Handlung oder Unterlassung, Ärgernis und Schaden leicht berücksichtigt werden. Denn „idem excessus magis est in uno quam in alio puniendus" schreibt Alexander III. an den Bischof von Exeter und c. 2218 § 1 bestimmt: „In poenis decernendis servetur aequa proportio cum delicto, habita ratione imputabilitatis, scandali et damni". Als Strafen sahen die Kanonisten die Suspension und die Beraubung des Wahl- und Wählbarkeitsrechts vor[48]).

Dies wurde nun anders durch das im Eingang genannte Dekret der Hl. Konzilskongregation, das die Übertretung des Handelsverbots mit einer Beuge- oder Besserungsstrafe, und zwar als Tatstrafe belegte. Durch die Zensuren werden die Vergehen sofort in zwei Arten geteilt, nämlich in schwere, mit Hartnäckigkeit begangene, und in leichtere. Bei den ersteren muß eine bedeutende Verletzung des Gesetzes vorliegen und die Handlung mit der Überlegung und Freiheit gesetzt sein, die zur Begehung einer schweren Sünde erforderlich ist. Fehlt eines dieser Momente, so bedarf es keiner weiteren Untersuchung,

---

[46]) CJC fontes IV n. 1023, 1077; VI n. 4883.

[47]) Eichmann, 213 A. 1. Grentrup, 266. Vromant, 207, Conte, M. *Institutiones Juris Canonici IV (Taurini 1935) n. 2179.*

[48]) C 6, X, 5, 12. Conten. 2080. *Constitutiones Ordinis Fratrum Servorum Beatae Mariae Virginis* (Vicetiae 1940) n. 753.

die Tatstrafe ist sicher nicht eingetreten. Wohl aber kann dann ein leichteres Vergehen vorliegen, das arbiträr bestraft werden kann. Durch die genannten Erfordernisse zur Zuziehung einer jeden Zensur und der Exkommunikation als der schwersten und folgenreichsten im besonderen scheiden natürlich eine ganze Reihe von Delikten als mit der Zensur behaftet von vornherein aus. In unserem Falle ist der Eintritt des Kirchenbanns besonders schwer zu konstatieren, da ja das Gesetz nur das „mercaturam vel negotiationem exercere", d. h. das ständige, gewerbsmäßige Handeln mit dem Kirchenbann bestraft. Wann kann man von einem ständigen, gewerbsmäßigen Handel sprechen, wie viele Akte konstituieren das Vergehen? Darüber werden die Auffassungen der Oberen, Beichtväter wie der Gelehrten auseinandergehen. Es müssen eben die einzelnen Umstände berücksichtigt werden. Nach dem älteren Recht mußte der Verhängung einer jeden Zensur eine dreifache Mahnung vorausgehen. Auch die cc. 649 und 657 setzen für die schweren Strafe der Entlassung aus einem Ordensverbande „saltem tria delicta" voraus. Ebenso betrachten manche staatliche Strafgesetze den als „Gewohnheits"- oder „Zustandsverbrecher", der drei Delikte begangen hat. Wir glauben daher den Standpunkt vertreten zu können, daß im allgemeinen der Kirchenbann erst bei Begehung des dritten Delikts eintritt.

Das Handelsverbot gilt für die „clerici vel religiosi". Unter den „Klerikern" werden wir im Strafrecht wohl noch nicht die Tonsuristen, sondern erst die Ostiarier verstehen können; die Bischöfe aber sind sicher eingeschlossen[49]). Unter den „Religiosen" versteht das Recht Personen, die in einem Ordensverbande öffentliche Gelübde abgelegt haben. Bisweilen ist der Ausdruck aber auch weiter auszulegen, er umschließt dann auch die Glieder jener Verbände, in denen zwar keine Gelübde abgelegt werden, die Mitglieder aber doch gemeinsam leben und ein geistliches Kleid tragen. Neuerdings treten diesen lockeren Verbänden noch die sog. weltlichen Institute an die Seite, in denen es weder öffentliche Gelübde noch ein gemeinsames Leben gibt und auch kein geistliches Kleid getragen wird[50]). Das neue Dekret dehnt nun auch auf diese zwei zuletzt genannten Verbände das Handelsverbot mit allen seinen Folgen für etwaige Übertreter aus.

Untersuchen wir nun, welche Handelsarten heute besonders in Betracht kommen und welche als verboten gelten.

2. Abgesehen von den cc. 142 und 2380 kommt der CJC noch dreimal auf das Verbot von Handel und Gewerbe zu sprechen, nämlich in den cc. 827, 1178 und 1539 § 2. Die Vorschrift des c. 1178 scheidet freilich aus unserer Abhandlung aus, denn es ist in ihr nur gesagt, daß „negotiationes — quamquam ad finem pium habitae" aus dem Gotteshause zu verbannen sind; nicht der Handel als solcher wird hier verurteilt, nur mit Rücksicht auf die Heiligkeit des Ortes soll er vom Gotteshause fern bleiben. Dagegen gehört die Weisung des c. 827, die bei der Verteilung von Meßstipendien „quaelibet etiam species negotiationis vel mercaturae" ver-

[49]) C. 950, 19, 2227 § 2.

[50]) C. 673 ss. Pius XII *„Provida Mater Ecclesia"* vom 2. Februar 1947, AAS 39, 1947, 114 ss.

bietet, hierher. Entscheidend für das Verbot ist die Gewinnsucht, die jedenfalls bei der Weitergabe vorhanden sein muß, sonst könnte von Geschäft und Handel keine Rede sein[51]). Der Meßstipendienhandel ist strafbar, freilich nicht nach der allgemeinen Norm des c. 2380, sondern nach c. 2324, der die Festsetzung der Strafen dem Ordinarius überläßt, dabei aber für Geistliche Suspension und Beraubung des Offiziums oder Benefiziums und für Laien die Exkommunikation als Strafen ferendae sententiae nicht ausschließt. Gemessen am alten Recht weist der Codex hier eine beträchtliche Milderung auf. Pius IX. hatte nämlich in seiner Konstitution vom 12. Oktober 1869 § II u. 12 alle jene, die Meßstipendien sammeln und sich dadurch einen Gewinn verschaffen, indem sie die Messen irgendwo lesen lassen, wo ein geringeres Stipendium üblich ist, oder wenigstens angenommen wird, mit der ohne weiteres eintretenden dem Papst einfachhin vorbehaltenen Exkommunikation belegt. Eine gewisse Verschärfung brachte auch noch das Dekret der Hl. Konzilskongregation vom 25. Mai 1893[52]). Die Formulierung der Strafen im Codex ist entschieden vorzuziehen.

3. Eine besondere Bedeutung kommt c. 1539 § 2 zu, der vom Tausch von Wertpapieren handelt und dabei „quaelibet commercii vel negotiationis species" ausgeschlossen wissen will. Die Formulierung des Gesetzestextes gewinnt an Wert, wenn man sie mit der Quelle dieses Kanons, dem Dekret der Hl. Konzilskongregation vom 15. September 1906 ad 2 vergleicht[53]). Die Quelle weist nämlich dieses Verbot nicht auf. Wohl aber findet sich die Mahnung „se abstinere a qualibet negotiatione dictarum actionum, seu titulorum et praesertim ab omni contractu, qui speciem habeat, ut vulgo dicitur, dei girocchi di borsa" in der Entscheidung des Hl. Offiziums vom 15. April 1885[54]). Eben dieses Dekret erwähnt auch, und dies mit vollem Recht, daß die Bischöfe den Geistlichen nicht gestatten können, „partem in administratione (sc. mensarum nummulariarum) suscipere". Dieses Verbot ist wohl veranlaßt durch Vorkommnisse in den Vereinigten Staaten, für die das 3. Plenarkonzil von Baltimore 1884 n. 274 die Aufhebung von in den Händen von Bischöfen und Priestern befindlichen Banken innerhalb von fünf Jahren verlangte. Gegen eine moralische Einflußnahme, nämlich zu dem Zwecke, daß nichts vorkomme, was gegen die guten Sitten verstößt, ist nichts einzuwenden; der Ausübung des Stimmrechts als Aktionär steht somit nichts im Wege[55]).

Die heute übliche Anlegung von Geld auf einer Bank oder in Aktien, z. B. in einer Eisenbahngesellschaft wurde von Rom wiederholt gestattet[56]). Zwei ältere Entscheidungen des Hl. Stuhles verbieten dies noch. Ein Priester der Diözese Pontremoli in Italien hatte aus den überschüssigen Einkünften der zwei ihm anvertrauten Pfarreien, aus Meßalmosen, dem Lehrereinkommen und seinem Privatvermögen eine landwirtschaftliche

[51]) Hl. Konzilskongregation v. 10. Januar 1920, AAS 12, 1920, 70 ss.
[52]) CJC fontes III n. 552, VI n. 4286.
[53]) Ebd. VI n. 4329.
[54]) Ebd. IV n. 1091.
[55]) Eichmann-Mörsdorf, I 285 A. 2.
[56]) S. Officium 8. Juli 1846 ad 4, 15. April 1885, S. Congr. de Propaganda Fide 7. Juli 1893, CJC fontes IV n. 898, 1091, VII n. 4925; S. Officium v. 17. November 1875. Lega IV, 121 n. 1.

Genossenschaft gegründet und durch Bankgeschäfte einen Gewinn von 1000 Scudi erzielt. Die Hl. Konzilskongregation tadelte durch Dekret vom 20. Februar 1796 dieses Gebaren als „illicita negotiatio" und verlangte 300 Scudi als Restitution für die Armen beider Pfarreien. Ebenso verbot das Hl. Offizium am 4. Juli 1846 ad 10 a einem Priester, einem Kaufmann eine Summe zu übergeben mit der Bitte, ihn am Profit beteiligen zu lassen und die Summe später zurückzugeben[57]). Ob ein solches Vorgehen heute noch in dieser allgemeinen Form als verboten betrachtet werden kann, will fraglich erscheinen, gestattet doch c. 1543 die Hingabe von Darlehen unter Einhaltung des gesetzlichen Zinsfußes, wenn dieser nicht offensichtlich zu hoch ist; ja unter Umständen kann auch ein höherer als der gesetzliche Zinsfuß vereinbart werden, wenn dafür ein entsprechender und gerechter Grund vorliegt. Wegen der erheblichen Schwankungen im Wert und im Ertrag dürfen aber nach manchen Autoren zum Eintausch von Wertpapieren weder Aktien noch Industrieobligationen, weder Verlosungs- noch Prämienanleihen in Betracht kommen[58]); andere freilich gehen weiter und behaupten, der Kauf aller Aktien sei gestattet, doch müsse man dabei die vom Hl. Stuhl vorgesehenen Kautelen beachten, d. h. die betreffende Firma muß ein ehrbares Geschäft betreiben, die geistlichen Personen dürfen keine leitende Stellung einnehmen usw.[58*]).

4. In neuerer Zeit haben die bischöflichen Ordinariate von Trier und Köln, veranlaßt durch ortsansässige Geschäftsleute, ihren Priestern den regelrechten Buchvertrieb untersagt[59]). Parum pro nihilo habetur wird wohl auch hier gelten, befinden sich doch in einer ganzen Reihe von Kirchen sog. Schriftenständer, auf denen den Gläubigen kleinere Heftchen zu billigen Preisen, die sich zur Massenverbreitung eignen, angeboten werden. Geschäftsgewinn dürfte hier ausscheiden, es handelt sich vielmehr um das Apostolat der Presse. Vor etwas mehr denn hundert Jahren hatte der Hl. Stuhl in zwei Fällen Anlaß, zum Buchvertrieb durch Geistliche Stellung zu nehmen. Die zwei völlig gleichlautenden Entscheidungen des Hl. Offiziums vom 10. Juni 1846 ad 2 um 8. Juli 1847 ad 2 gehen dahin: „Si agatur de libris, quorum sacerdos, qui typis mandare optat, est auctor, licere; sie agatur de libris ab alio compositis, vel alias editis, generatim docendo non licere, sed in casibus particularibus rem conferat cum suo Ordinario, eiusque stet iudicio"[60]).

Mit Klöstern, vor allem an abgelegenen Orten, ist heute vielfach eine kleine Buchhandlung verbunden, in der von den Ordensmitgliedern selbst verfaßte Schriften und auch solche anderer Autoren verkauft werden. Wendet man die beiden vorgenannten Entscheidungen auf diesen Fall an, so wäre an sich der Verkauf von nicht von den Ordensmitgliedern verfaßten Büchern verboten, allein in praxi müssen hier doch die örtlichen Verhältnisse berücksichtigt werden. Das zeigt deutlich der Umstand, daß der Ordinarius, somit der Bischof, Generalvikar und bei exemp-

[57]) CJC fontes VI n. 3296, IV n. 898.
[58]) Göpfert, F. A., *Börsenspiel der Geistlichen*, Theologisch-praktische Monatschrift 8 (1898) 797 ff. Meyer 106, Eichmann-Mörsdorf II, 492 f.
[58a]) Beste, U., *Introductio in Codicem* (Collegeville 1946³) 197 s.
[59]) Archiv für kath. Kirchenrecht 106 (1926) 214, 585.
[60]) CJC fontes IV n. 897 s.

ten Ordensleuten der höhere Obere, auch den Vertrieb von Büchern gestatten kann, die von Dritten verfaßt sind. Der 1948 von der Hl. Religiosenkonkregation für den durch c. 510 vorgeschriebenen Quinquennalbericht herausgegebene Elenchus quaestionum stellt im Abschnitt De apostolatu preli als n. 315 die Frage: „An in librorum propagatione absit immoderati lucri species, et debitae cautelae adhibeantur ad pericula cavenda“[61]). Es dürfte keinem Zweifel unterliegen, daß es sich hier beim Apostolat der Presse nicht bloß um von den Ordensangehörigen verfaßte Druckschriften handelt, sondern auch um andere. Gegen den Vertrieb solcher ist auch nichts einzuwenden, wenn derselbe wirklich im Sinne des Apostolats der Presse geschieht. Es handelt sich hier weniger um eine negotiatio quaestuosa, sondern um eine sog. negotiatio oeconomica[62]).

Dasselbe wird unseres Erachtens betreffs des Verkaufs von Devotionalen (Rosenkränzen, Medaillen, Bildern usw.) gelten. Schäfer sagt: „Commercium cum sic dictis rebus devotionalibus etiam sub nomine negotiationis venire potest. Per se res devotionales a Religiosis ad portam Domus religiosae dumtaxat pretio emptionis vendi possunt; parva compensatio pro expensis, quae cum comparatione etc. rerum devotionalium coniunctae sunt, sumi potest.“ Schäfer beruft sich für seine Ausführungen auf Jansen. Dieser Auffassung steht aber Conte gegenüber, der für seine Ansicht Augustine zitert und meint, der Devotionalienhandel sei überhaupt verboten[63]). Es liegt also Meinungsverschiedenheit vor; daher gilt der Grundsatz „In dubio iuris leges non urgent“ (c. 15).

5. Die im Eigentum der Kirche befindlichen Ländereien, Wälder und Weinberge selbst zu bewirtschaften und die Erzeugnisse zu verkaufen, ist im allgemeinen nie von der kirchlichen Auktorität beanstandet worden; es kann hier nur der sog. uneigentliche Handel in Betracht kommen, bei dem das Merkmal des Kaufes der zu veräußernden Sache wegfällt. Die Selbstbewirtschaftung und der Verkauf der nicht benötigten Sachen ist in den meisten Fällen im Interesse der Erhaltung der betreffenden kirchlichen Anstalten notwendig. Nicht aber darf der Geistliche oder eine kirchliche Körperschaft landwirtschaftliche Erzeugnisse aufkaufen und dieselben unverändert teurer verkaufen, das wäre Handel im eigentlichen Sinn des Wortes und ist daher auch mit Recht vom Hl. Stuhl verboten worden[64]). Die Beteiligung an landwirtschaftlichen Genossenschaften ist gestattet, wenn sie „ad proprium usum, non autem ad lucrum“ erfolgt[65]).

Unter den Erzeugnissen kirchlicher Güter oder geistlicher Personen befinden sich bisweilen auch solche, die sich bei den Menschen ob ihrer heilsamen und guten Kräfte einer besonderen Beliebtheit erfreuen. Schon die Marke des geistlichen Herstellers hat oft einen guten Klang und ver-

---

[61]) Enchiridion de statibus perfectionis (Romae 1949 ss,) I, 632.
[62]) Vromant, 207.
[63]) Schäfer, 640. Conte, IV, 622.
[64]) S. Congregatio Episcoporum et Regularium vom 20. November 1615, CJC IV n. 1668.
[65]) S. Congregatio Episcoporum et Regularium vom 17. August 1792, CJC fontes IV n. 1886.
[66]) Archiv für kath. Kirchenrecht 106 (1926) 214. Theologisch-praktische Quartalschrift 79 (1926) 113 A. 1.

spricht Absatz. Die bischöflichen Ordinariate Münster i. W. und Eichstätt haben zwar die Führung des geistlichen Amtstitels zum Zweck der Reklame, z. B. bei Heilmitteln verboten[66]), allein jede Sache braucht einen Namen, drum wird sich in vielen Fällen der Name des Erzeugers und Herstellers, z. B. „Eibinger Klostermarke", nicht vermeiden lassen.

Unter den Früchten kirchlichen Grundbesitzes und geistlicher Personen gibt es zwei, mit denen sich der Hl. Stuhl schon mehrmals beschäftigt hat, nämlich mit Medikamenten und Spirituosen.

Aus Anlaß einer apostolischen Visitation der Stadt Rom wurde am 29. August 1637 den Ordensleuten und geistlichen Personen außer dem Verbot des Betriebes von Bäckereien, Webereien, Stoff-Fabrikation und des Verkaufs von Brot, Fleisch und anderen Gegenständen, auch das Halten von Apotheken untersagt. Ein ähnliches Verbot erging im August 1707 von der Hl. Kongregation für die Bischöfe und Ordensleute an die kirchlichen Personen und religiösen Genossenschaften Spaniens; näherhin erstreckte sich dies auf die „venalis ars aromataria" und den Verkauf von Medikamenten, ausgenommen Chemikalien. „Etiam sub praetextu amicitiae et familiaritatis", sollte dies nicht sein dürfen, und zwar unter der Strafe der ohne weiteres eintretenden suspensio a divinis, der Beraubung der Ämter, des Wahlrechts und des Wählbarkeitsrechts ohne jede weitere Erklärung[67]). An diese zwei Dekrete schloß sich das einer römischen Partikularkongregation vom 25. Januar 1722 an, das dann Klemens XII. „Alias" vom 20. Juli 1733 und Benedikt XIV. im Motuproprio vom 14. November 1740 bestätigten. Auch dieses Dekret galt nicht für die ganze Welt, sondern nur für die Ordensleute beiderlei Geschlechts der Stadt Rom, die Benediktiner, Dominikaner und Jesuiten nicht ausgeschlossen. Verboten wurde hier „exercitium artis aromatariae pro saecularibus et venditio pharmacorum et medicamentorum (Balsamum, res ullas chimicas cuiusvis generis)" unter den 1707 genannten Strafen. Privilegiert und vom Verbot ausgenommen aber wurde der Hospitalorden des hl. Johannes von Gott, der überall öffentliche Apotheken unterhalten darf[68]). Obwohl diese Dekrete nur für Rom und Spanien erlassen waren, wandte sie der Hl. Stuhl auch auf andere Länder an, wenn an ihn entsprechende Klagen von Weltleuten kamen; doch mit dem Wachstum der Armut mancher Nonnenklöster ließ sich der Hl. Stuhl herbei, Indulte zu erteilen, wenn die Staatsgesetze nicht entgegen waren[69]).

Die Herstellung alkoholischer Getränke gehört sicher zu den ältesten Mönchsgewohnheiten. Der hl. Benedikt weist in c. 40 seiner Regel jedem Mönch täglich eine Hemina Wein zu und sagt in c. 66, das Kloster solle so eingerichtet sein, daß alles Notwendige innerhalb desselben hergestellt werden könne. Wir sind daher sicher zur Annahme berechtigt, daß auch der Wein innerhalb der Klausur bereitet wurde. Was Wunder, wenn man im Gegensatz zu den Weinländern in den Bierländern schon in ältester Zeit in den Klöstern Bier braute. Der Verkauf desselben an Weltleute

[67]) Analecta iuris pontificii (1864) 490 ss.; (1866) 1450 ss. Bizarri, A., *Collectanea in usum Secretariae S. Congregationis Episcoporum et Regularium* (Romae 1885) 338.
[68]) Magnum Bullarium Romanum ed. L. Cherubini (Luxemburgi 1727 ss.) 16, 8 ss. Meyer 150.
[69]) Analecta, siehe A. 67.

ist schon seit dem 13. Jahrhundert üblich[70]). Während die Weinbereitung anscheinend nie beanstandet wurde, bot die Einrichtung einer Bierbrauerei in einem Kloster in den Vereinigten Staaten im vergangenen Jahrhundert Schwierigkeiten; als dieses zur Abtei erhoben werden sollte, beanstandete der Hl. Stuhl die Verbindung einer Bierbrauerei mit einem Kloster. Die Mönche wiesen dann aber auf ihre bayerische Heimat und die alte Tradition hin und hiemit war der Widerstand beseitigt.

In neuerer Zeit werden von verschiedenen Klöstern auch hochprozentige alkoholische Getränke in Handel gebracht: Chartreuse, Benediktinerlikör, Karmelitengeist, Klarissengeist und viele andere Geister. Bezüglich der Herstellung solcher Spirituosen können wir auf drei Entscheidungen des Hl. Stuhles hinweisen, die aber, um dies gleich zu sagen, nicht einheitlich sind. Am 10. Februar 1786 verlangte die Hl. Kongregation für die Bischöfe und Ordensleute von einer religiösen Genossenschaft die Schließung ihrer Spirituosenfabrik. Beträchtlich milder verfuhr sie einem Ordensgeneral gegenüber; hier forderte sie nur eine Verkleinerung der Fabrik zur Herstellung des in der ganzen Welt rühmlich bekannten Likörs; ausdrücklich gestattet wurde aber hier die Herstellung außerhalb des Klosters und Vertrieb durch einen Laien. Eine dritte Entscheidung fällte die Hl. Konzilskongregation am 27. November 1683; hier war auf warme Empfehlung des zuständigen Bischofs hin ein Gesuch von Klosterfrauen an den Hl. Stuhl gelangt. Die Hl. Kongregation gab die Angelegenheit an die Regularenkongregation zur Erledigung weiter. Leider ist deren Bescheid nicht bekanntgeworden[71]).

Überblickt man die Stellungnahme des Hl. Stuhles zur Herstellung von Medikamenten und Spirituosen, so ergibt sich, daß kein absolutes Verbot besteht, wie Hinschius bezüglich der Liköre mit Recht behauptet. Es gilt daher die Rechtsregel: „Res inter alios acta aliis non obest"[72]).

6. Um Härten, die jedes Gesetz mit sich bringt, zu vermeiden, pflegt der Hl. Stuhl Indulte zu erteilen. Es gilt in der Kirche der Grundsatz: „Justa petenti non videtur denegandus assensus". Indulte hat die Kirche auch in unserer Materie erteilt, und zwar zugunsten des Klerus und solche zum Vorteil von nahen Verwandten. Diese Indulte sind freilich wenigstens soweit es sich um den in Not geratenen Klerus selbst handelt, keine Dispensen vom Gesetz, sondern ein Postulat des Naturrechts[73]).

Indulte zugunsten des Klerus gibt es besonders in den Missionsgebieten bei Missionaren, die auf den titulus Missionis geweiht sind und nicht genügend zum Leben haben. Auf die Anfrage aus China, ob solche „possint ad sui sustentationem mercaturam exercere, pecunias suas mercatoribus dare, et cum ipsis societatem inire, maxime cum non habeant illis in partibus aliam rationem sese sustentandi" antwortete die Hl. Propagandakongregation am 23. November 1665: „Toleratur ad sustentationem propriam dumtaxat, modo tamen contractus sit ex sua natura licitus, et

---

[70]) Poll. J., *Beiträge zur Geschichte des Klosterbrauwesens*, Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte und Bibliographie des Brauwesens e. V. (Berlin 1928) 9 ff.

[71]) Analecta iuris pontificii 1864, 490; 1866, 1452 s.

[72]) Hinschius, P., *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland* I (Berlin 1869) 135 A. 2. L. 10, D. 44, 1; c. 25, X, 2, 27.

[73]) Grentrup, 268.

tantumpotummodo impendant, quantum honestum patrimonium constituat“[74]). Eine spezielle Erwerbsart, nämlich der Handel mit „praediales fructus“ wurde einem armen Priester der Erzdiözese Oristano in Sardinien gestattet[75]).

Eine größere Zahl von Indulten liegt vor zugunsten der Verwandten des Welt- und Ordensklerus. In vielen Fällen handelt es sich nur um die Erlaubnis zur Fortführung eines väterlichen Geschäfts zugunsten unmündiger Geschwister oder unfähiger Verwandter. Hier gilt der Grundsatz: „Multa quae non potest agere clericus uti clericus, potest agere uti laici successor.“ Da kann man nachsichtig sein, zumal es sich nur um vorübergehende Verhältnisse handelt. Indulte für den Weltklerus weisen folgende Formulierungen auf: „assistendi et superintendendi tantum officialibus et ministris subalternis quousque aliquis ex eiusdem nepotibus ea sit aetate assistendi . . . ita tamen, ut per seipsum nihil indecorum et a clericali ordine alienum pertractet“, „incumbendi enuntiatae Apothecae, negotiisque domesticis pro sustentatione virginis et fratris minoris iuxta petita provideat, absque illicitae negotiationis delicto, dummodo tamen non se immisceat in mercimoniis, quae iuxta sacros canones ecclesiasticis personis non conveniunt“, „dummodo negotiatio exerceatur per laicos, et Orator ad nundinas et mercatus ad negotiandum personaliter non accedat, et nihil indecens et ecclesiastico decori repugnans exerceat.“ Von Indulten für Ordensleute können wir zwei anführen: „pro simplici assistentia ad quinquennium, dummodo nomen non praestet in contractibus, et nihil indecorum agat characteri sacerdotali et statui religioso; citra facultatem discedendi a proprio monasterio absque legitima licentia“, „suscipiendi officium haeredis fiduciarii, et executoris testamentarii sui genitoris et patris servatis aliis de jure servandis, quin tamen aliquid remissum intelligatur quoad regularem disciplinam et observantiam ac obedientiam et dependentiam Superioribus Ordinis debitam“[76]).

Über die Berechtigung zur Erteilung solcher Indulte gehen die Autoren heute auseinander. Manche halten noch an den älteren Bestimmungen fest und glauben, daß innerhalb Italiens nur der Hl. Stuhl solche Indulte erteilen könne, andere dagegen schreiben die Berechtigung zur Erteilung überall dem Ordinarius zu. Wir schließen uns der zuletzt genannten Auffassung an, zumal ja auch heute zur Übernahme von Funktionen, mit denen eine Kassenführung oder Haftpflicht verbunden ist, nicht mehr Apostolische Erlaubnis erforderlich ist, sondern die des Ordinarius genügt[77]).

Im Eingang unserer Abhandlung sind wir vom Dekret der Hl. Konzilskongregation vom 22. März 1950 ausgegangen, das als Strafen für die Übertretung des Handelsverbots die excommunicatio l. s. Sanctae Sedi

[74]) CJC fontes VII n. 4473. Auf diese Entscheidung verweisen auch S. Officium vom 18. März 1782 und 18. März 1783, CJC fontes IV n. 845, 847.

[75]) Ebd. IV n. 1668.

[76]) Analecta iuris pontificii (1864) 484 ss. Pallottini, S., *Collectio omnium conclusionum et resolutionum S. Congregatioms Concilii* (Romae 1867 ss) 15, 291 ss. s. v. presbyteri simplicis § III n. 11—16.

[77]) Bastien, P., *Directoire canonique à l'usage des Congregations à voeux simples* (Bruges 1933[4]) 252. Monin bei Vromant, *Jus Pontificium* 9 (1929) 36 n. 1. S. Congregatio Consistorialis vom 8. November 1910; CPJ vom 2./3. Juni 1918, AAS 2 (1910) 910; 10 (1918) 344.

speciali modo reservata bestimmte und für schwerere Fälle die Degradation androhte. Diese harten Strafen haben im Klerus eine gewisse Unruhe erzeugt. Unsere Untersuchung zeigt aber, daß diese Strafen keine Neuerungen sind. Die Verhängung der Exkommunikation hat zuerst die große Synode von Arles 314 c. 12 vorgesehen, doch ist hier die Strafe nur eine solche ferendae sententiae. Als poena latae sententiae fanden wir sie auf dem Provinzialkonzil von Mailand 1287 c. 12; später wurde sie durch die Päpste in die Missionsgesetzgebung aufgenommen. Hier hat sie aber Paul V. einmal wieder aufgehoben, allein schon nach Jahresfrist sah er, daß sich die Aufhebung nicht bewährte und so führte er sie wieder ein. Der Codex Juris Canonici hat sie zwar wieder abgeschafft, aber die vergangenen 30 Jahre haben offensichtlich wiederum gezeigt, daß sich die Abschaffung nicht zum Vorteil der Kirche auswirkte. Eine Neuerung freilich ist, daß die Strafe der Exkommunikation nunmehr für den Klerus und die Ordensleute der ganzen Welt gilt. Die Zahl der im gemeinen Recht vorgesehenen excommunicationes l. s. speciali modo Sedi Apostolicae reservatae erhöht sich dadurch auf elf. Auch die Strafe der Degradation ist keine Neuerung; sie findet sich bereits auf dem spanischen Generalkonzil von Elvira 306 c. 20, wobei freilich zu berücksichtigen ist, daß die damalige „degradatio“ auch die heutige „depositio“ einschloß. Die Zahl der im Codex vorgesehenen Degradationen ist nunmehr von fünf auf sechs gestiegen. Die genannte Erwägung macht aber das Vorgehen des Hl. Stuhles verständlich. Die Erfahrung lehrt zwar, daß die „multiplicatio legum non semper observantiam multiplicat“. Möge in unserem Falle die Verschärfung des Strafgesetzes der besseren Beobachtung des Handelsverbots dienen!

Die Alleinmesse (sino ministro et sine populo)

Von Eduard Weigl, München

In einem früheren Artikel wurde über das Messelesen sine ministro praesente populo gesprochen. Dem reiht sich die weitere Frage an: Wie steht es mit dem Messelesen sine ministro et sine populo? Oder mit anderen Worten: Darf der Priester ganz allein Messe lesen und allenfalls in welchen Fällen?

Über die Alleinmessen (missae solitariae) in obigem Sinne finden wir in der kirchlichen Literatur selten mehr eine Erwähnung, geschweige denn weitere Ausführungen. Weder im Meßbuch (im Ritus celebrandi missam bzw. bei Defectus missae) noch in den Reformdekreten des Tridentinischen Konzils, weder im Cod. Jur. Can. noch in den Decreta Authentica der Ritenkongregation, auch nicht bei den modernen Liturgisten und Kanonisten[1]), wird dieser Gegenstand berührt. Um so häufiger wurde in früherer Zeit darüber gesprochen. Es sei nur auf die berühmten Liturgiker Kardinal Bona[2]) und Grancolas[3]), ferner auf den tüchtigen Kanonisten Theodor Rupprecht[4]) verwiesen.

Bei den genannten Autoren wird die missa solitaria am besten als missa nemine praesente et respondente definiert zum Unterschied von missa privata, welche ohne Assistenz (Diakon und Subdiakon) und ohne Sänger mit nur einem Ministranten zelebriert wird bei größerer oder geringerer Anwesenheit des Volkes oder auch ohne jede Teilnahme des Volkes. Die Bezeichnung missa solitaria erscheint schon im 12. Jahrhundert und umfaßt in jener Zeit neben völliger Alleinmesse zuweilen auch noch jene Messen, welche der Priester allein mit nur einem Meßdiener feierte[5]).

Hat es in früherer Zeit solche Alleinmessen gegeben?

Wir lesen in altchristlicher Zeit von Messen in domibus, in martyriis und anderwärts im kleinen und kleinsten Kreis. Dies im Orient und Okzident[6]). Nirgends aber lesen wir von einer Alleinmesse. Es ist ist zu bedenken, daß ursprünglich der regelmäßige Gottesdienst für die Gesamtheit der Gläubigen die Sonntagsmesse war, etwas später erschienen die Messen an einzelnen Tagen der Woche. So war es auch in den Klöstern der Erst-

---

[1]) P. Hinschius, *System des kath. Kirchenrechts* IV (1888), 192, bringt kurze Bemerkungen.

[2]) *Rerum liturgicarum* I c. 13 n. 4,5.

[3]) *L' ancien Sacramentaire de l' Eglise* (Paris 1699) I, 583.

[4]) *Notae historicae in universum jus canonicum*, lib. III tit. 41 De celebratione missarum § 5 n. 38 (Venetiis 1764), 328 f.

[5]) Siehe unten N. 24 und 25.

[6]) Vgl. Cyprian, Ep. 104 (bei P. Lebrun, *Explicatio missae*, ed. lat. a Dalmasio 1770, II 69); Synode v. Laodicea (Migne S. L. 67, 170 c); Didymus, De trin. II (Migne S. G. 39, 589 c); Cyrill. Alex., Ep. XI (Migne 77, 89 a).

zeit[7]). Man hatte nur einen Geistlichen, die Klostergemeinde kommunizierte am Sonntag. Wo mehrere Geistliche waren, wie in der Bischofsstadt oder an größeren Orten, treffen wir die Konzelebration oder die Anwohnung bei der Messe des Erstpriesters[8]). Mit Vergrößerung der Bischofssprengel, mit der Errichtung der Pfarreien, mit den vermehrten Bedürfnissen des Volkes trat die Konzelebration mehr und mehr zurück. Sie ist außerhalb Roms im 8. Jahrhundert nicht mehr recht gebräuchlich[9]). Die Entwicklung führte zur Privatmesse und zur täglichen Meßfeier des einzelnen Geistlichen. Zunächst waren es Gründe der Frömmigkeit, welche die tägliche Messe auch im engeren Kreise begünstigten. Zur Ausbildung trugen besonders die Klöster bei, welche immer mehr Priesterklöster wurden und die Messe als Mittel der persönlichen Aszese förderten. Diese Sitte übertrug sich auch auf den Weltklerus. Beachtenswert bleibt auch der Umstand, daß für die Privatmesse die Vorschrift erlassen wurde, sie „möglichst früh (ante horam secundam, wenigstens vor 8 Uhr) und bei verschlossenen Türen" abzuhalten, damit das Volk nicht vom allgemeinen Gottesdienst (missa publica) abgezogen werde[10]). Außerdem war es nicht erlaubt, an einem Altar eine zweite Messe zu lesen[11]). So kam es unschwer auch zur völligen Alleinmesse, ja zum Überhandnehmen derselben.

Erstmals treffen wir greifbar diese Alleinmesse bei Theodulf, Bischof von Orleans, der in den Anweisungen an seinen Klerus um das Jahr 797 solche Messen verbietet. Er sagt: Sacerdos missam solus nequaquam celebret, quia sicut illa celebrari non potest sine salutatione sacerdotis, responsione plebis, admonitione sacerdotis ..., ita nimirum nequaquam uno debet celerari. Esse enim debent, qui eum circumstent, quos ille salutet, a quibus ei repondeatur. Er weist zum Schlusse auf Mt 18,20 hin: Wo nur immer zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, bin ich in ihrer Mitte[12]). Eine Synode von Mainz im Jahre 813 erklärt: Nullus presbyter, ut nobis videtur, solus missam cantare valet recte. Quomodo enim dicet: Dominus vobiscum et sursum corda, admonebit habere, et alia multa his similia, cum alius nemo cum eo sit[13]).

Das 6. Pariser Konzil vom Jahre 829, ein Reform- und Provinzialkonzil für die Diözesen Paris, Reims, Sens, Tours, Rouen, beklagt es, daß weithin (in plerisque locis) der tadelnswerte und entsprechend besserungswürdige Brauch (reprehensibilis usus et congrua emendatione dignus) bestehe, daß einzelne Priester sine ministris die Messe feiern. Einen solchen Priester, der solitarius consecrator ist, müsse man doch fragen, zu wem er Dominus vobiscum spreche und von wem ihm geantwortet werde, und für welche Kreise er bete und spreche: Memento Domine et omnium circumstantium,

---

[7]) Palladius, Hist. Laus. c. 7, Regula Benedicti cc. 35, 38, vgl. Bona, l. c. T. c. 18 n. 3, gegen Schluß.

[8]) Näheres bei Morinus, *De Sacram. Ordinat.* III.

[9]) Solches ist zu erschließen aus Theodulph v. Orleans, Addit. ad Capitula (Migne 105, 208). In Rom erhielt sich die Konzelebration bis Innoc. III., Amalar, De eccl. offic. I 12 bezeichnet sie als römische Sitte.

[10]) Theodulph v. Orl. (797) bei Mansi, *Cons. Coll.* XIII, 1007, Decr. Grat. De Consecr. Dist. 1, c. Et hoc attendens.

[11]) Conc. v. Auxerre (in Burgund) vom Jahr 578 in Can. 10 (Mansi l. c. IX 913).

[12]) Capitula ad presbyteros c. 7 (Migne 105, 194).

[13]) Can. 43 bei Mansi, Conc. Coll. XIV 74.

da doch niemand herumstehe. Eine solche consuetudo widerspreche der kirchlichen und apostolischen Autorität und füge einem so großen Mysterium eine gewisse Verunehrung zu. Die Synode befiehlt dann jedem Bischof, Sorge zu tragen, daß kein Priester in seiner Pfarrei sich unterstehe, allein eine Messe zu zelebrieren (missam solus celebrare praesumat)[14]). Regino von Prüm in seiner Rechtssammlung (906)[15]), Burchard von Worms[16]), Anfang des 11., und Ivo von Chartres[17]), Anfang des 12. Jahrhunderts, zitieren die Bestimmung einer Synode von Nantes, wahrscheinlich Ende des 9. Jahrhunderts, gegen die Alleinmessen. Diese Bestimmung fußt auf der bisherigen Begründung, daß die Meßtexte die Anwesenheit des Volkes verlangen, betont aber noch besonders, daß in solchem Fall das perfectum sacrificium nicht vorhanden sei und daß jeder, wer er auch sei, jener Sentenz verfalle, die lautet: Wenn einer etwas davon wegnimmt, so wird Gott ihn aus dem Buch des Lebens streichen. Das Konzil dringt darauf, daß jener gefährliche Aberglaube (periculosa superstitio) insbesonders in den Mönchsklöstern ausgeräumt werde. Die Prälaten sollen Sorge tragen, daß die Geistlichen in den Klöstern und in anderen Kirchen zur Zelebration der Messe Hilfskräfte verwenden. Wer diese Vorschrift übertrete, ab officio suspendatur. Ähnlich spricht sich auch Ratherius, Bischof von Verona, aus († 974 zu Namur)[18]).

Aus dem Gesagten wird ersichtlich, daß Alleinmessen nach frühmittelalterlichem Brauch nichts Ungewöhnliches waren, daß aber die Konzilien diese Art von Messen ablehnten und schließlich mit Strafandrohungen vorgingen, dies immer unter dem Hinweise, daß sie der Form und dem Inhalt der Messe widersprechen. Auch die Kanonessammlungen verstärkten mit eben derselben Begründung den Kampf gegen die Alleinmesse, zu welcher sie auch noch in einer gewissen Inkonsequenz den Fall rechneten, mit nur einem Ministranten sine populo zu zelebrieren.

Jene Behauptung, daß die plurale Fassung der liturgischen Gebete auch eine entsprechende Gemeinschaft und Anwesenheit des Volkes, zum mindesten noch von einer weiteren Person, voraussetze, insonderheit die starke Betonung dieses Punktes, rief damals in den geistlichen Kreisen eine gewisse Beunruhigung und Reaktion, namentlich bei den Brevierbetern, hervor. Hatte doch das Breviergebet, ganz allein und sine socio vollzogen, bereits weitesten Umfang angenommen.

Theoretisch-wissenschaftlich trat diese verwirrende Unklarheit in die Erscheinung, als dem Petrus Damiani († 1072) Bedenken vorgetragen wurden, ob man denn bei Verrichtung des privaten Stundengebets jene Worte, welche an die Gesamtheit sich richten, wie „Dominus vobiscum", „jube Domine benedicere", auch allein respondieren dürfe, wie es ja kirchliche Sitte sei. Diese Frage war der Anlaß zur Abfassung seiner Schrift über „Dominus vobiscum". Hier behandelt Petrus weitläufig die Frage, ob diese und ähnliche Worte von zweien oder auch nur von einem Beter gesprochen werden dürfen. Er antwortet, daß hier nicht die Zahl der Personen, viel-

[14]) Bei Mansi l. c. XIV 567.
[15]) Vgl. Wasserschleben, *Reginonis libri duo*, 1840, I can. 193, pg. 99.
[16]) Decret. III c. 68 (Migne 140, 687).
[17]) Decret. III c. 70 (Migne 161, 213).
[18]) Vgl. Bona l. c. n. 5.

mehr das Geheimnis der kirchlichen Einheit in Betracht komme (ecclesiae potius unitatis attenditur sacramentum), ein Geheimnis nämlich, wo weder die Einheit der Vielheit, noch die Vielheit der Einheit Eintrag tut[19]). Was in den heiligen Dienstverrichtungen von welchem Gläubigen nur immer einzeln (particulariter) vollzogen wird, dies scheint die Kirche selber in Kraft der Einheit des Glaubens und der Stärke der Liebe einheitlich zu vollziehen[20]). Entscheidend ist in bezug auf Anwesenheit die unitas fidei in caritate, nicht die moles corporum[21]). Die genannte Abhandlung des Kirchenlehrers berücksichtigt das Stundengebet des Einzelbeters, insbesondere der Eremiten, kommt aber auch auf ähnliche Fragen in bezug auf die Messe zu reden (c. 8). Von der Alleinmesse selber spricht Petrus nicht.

Fast gleichzeitig und nicht lange nach Petrus schrieben zu Beginn des 12. Jahrhunderts zwei Schriftsteller über die Messe: Odo, Bischof von Cambrai († 1113), in seinem Werke Expositio in Canonem missae[22]) und Stephan, Bischof von Autun (um 1112), in seinem Buch De sacramento altaris[23]). Beide erwähnen die missa solitaria und sagen, sie habe durch die Mönche Verbreitung gefunden. Sicher ist, daß Odo unter missa solitaria auch noch die Messe mit nur einem Meßdiener einbezieht[24]), wahrscheinlich faßt auch Stephan beides unter diesem Begriff[25]). Beide Autoren wandeln, was die Erklärung der Gebete betrifft — das war ja der Hauptpunkt, warum man sich bisher gegen die missa solitaria wandte — in den Bahnen des Petrus Damiani. Sie berufen sich auf den allgemeinen Charakter, welchen die Gebete des Priesters, die er im Namen der Kirche verrichtet, tragen. Unter circumstantes seien alle Gläubigen zu verstehen, welche in der Einheit des Corpus Christi sich befinden[26]). Die Gebete und Begrüßungen gehen auf alle Gläubigen, welche dadurch assistieren, indem sie im Glauben und in der Liebe gegenwärtig sind und so an den Geheimnissen teilnehmen (omnes fideles, qui assistunt quasi praesentes fide et caritate sacramentis communicantes)[27]). Alle Gläubigen des Leibes Christi, solange sie durch den Kitt der Liebe (glutino caritatis) verbunden sind, bilden gleichsam eine Person (sunt quasi una persona)[28]).

Auffallend ist, daß weder Odo noch Stephan in ihren doch für den Klerus wegweisenden Schriften über die Messe nichts von einer Verurteilung der Alleinmessen bringen. Dies hätte um so näher gelegen, als die Kanonisten der unmittelbar vorausgehenden Zeit (Burchard, Ivo) selbst die Messe mit nur einer Person als Meßdiener bekämpften, unter Berufung auf jenes Dekret des Papstes Soter. Die Stellungnahme bzw. das Schwei-

[19]) C. 13 (Migne 145, 242).
[20]) C. 7. (Migne 145, 237 c).
[21]) C. 18 (Migne 145, 246).
[22]) Migne 160, 1054.
[23]) C. 13 (Migne 172, 1289).
[24]) Vgl. Migne 160, 1057 b, c, ebendort 1059 a: Solitarii (sacerdotes) sic intelligunt „servitutis nostrae" id est me cum meo ministro.
[25]) Migne 172, 1289 b: Sciendum est, quod si unus tantum sit praesens vel nulli sint praesentes ut in missis solitariis non ideo mutantur quae pluraliter solent fieri orationes.
[26]) Odo l. c. (Migne 160, 1057 b).
[27]) Stephan l. c. (Migne 172, 1289 b).
[28]) Stephan l. c. 1289 d.

gen der beiden Bischöfe läßt sich nur aus dem Umstande erklären, daß sie die damalige Begründung der Ablehnung für unzureichend und zu äußerlich hielten, daß ferner in der Praxis die Messe mit nur einer Person als Meßdiener bereits stärksten Eingang gefunden hatte[29]), ja daß um jene Zeit die eigentlichen Alleinmessen fast ganz außer Kurs gesetzt waren. Gerade die Art des Messelesens mit einem Diener bot die Möglichkeit, sie zu beseitigen. Das Institut der Scholaren und die ständige Vermehrung der Altäre in den Klosterkirchen begünstigte diese Entwicklung.

Immerhin ist anzunehmen, daß einzelnen Kreisen, wie den Eremiten und Reklusen, die Alleinmesse indulgiert wurde. Ausdrückliche und allgemeine Erlasse sind in dieser Beziehung wohl niemals ergangen[30]). Die Diözesanbestimmungen genügten, daß diese Alleinmessen nicht weiter mehr um sich griffen[31]).

Nach diesem geschichtlichen Überblick lassen sich nunmehr verschiedene Fragen ohne Schwierigkeit beantworten:

1. Sind reine Alleinmessen überhaupt möglich und gültig? Im Sinne der alten Auffassung und nach dem Geiste der Liturgie sind sie, falls sie gefeiert würden, gültig. Jede Meßfeier, ob nun Teilnahme vorhanden ist oder nicht, trägt in sich öffentlichen Charakter, ist amtliche Tätigkeit, nomine Christi und totius ecclesiae vollzogen. Der Priester betet und opfert auch in einer solchen Messe für alle[32]). Hier liegt ein beneficium publicum vor. Neuerdings ist diese grundsätzliche Auffassung in der Enzyklica Mediator Dei (1947) autoritativ bestätigt worden[33]).

2. Sind Alleinmessen erlaubt? Sie waren früher partikularrechtlich verboten, sind es auch jetzt noch. Das geht schon daraus hervor, daß sie rechtlich nicht mehr erwähnt werden. Für dauernde Fälle (per modum habitus) bedarf es jedenfalls einer apostolischen Erlaubnis, auch für Eremiten[34]).

3. Man wird aber nicht behaupten, daß die Alleinmessen eine ideale Gestaltung der Meßfeier wäre. Das Corpus Christi ist sozusagen nur in engster Morm zum Ausdruck gebracht, was nur in zwingendsten Fällen zulässig ist.

---

[29]) Als Benediktinerbischöfe waren sie mit der Klosterpraxis bestens vertraut.

[30]) Aus der Bemerkung der Glosse zum C. Hoc quoque D. I. De Consecr. (Dekretale Soters): Imo et inclusus missam solus cantare potest läßt sich nicht ohne weiteres eine allgemeine Erlaubnis schließen.

[31]) Bona, *Rerum lit.* I n. 13 n. 6 schreibt: „Ob der Brauch, die Messe ohne Meßdiener zu feiern, jetzt vollständig beseitigt ist, gestehe ich nicht zu wissen (fateor me ignorare). Doch erinnere ich mich, gelesen zu haben, daß einzelnen Mönchen oder Eremiten, die ständig eingeschlossen sind, zuweilen vom römischen Pontifex gestattet worden sei, allein das Opfer zu feiern (ut soli possent sine respondente sacrificium offerre). Dies bestätigt auch bezüglich der Inklusen die Glosse zum zitierten Gratianischen Dekrete." Gemeint ist C. Hoc quoque D. I De Consecrat. Stephan von Autun, l. c. c. 13. sagt auch, daß man den Eremiten und Reklusen diese Messen erlaubte. Vgl. Grancolas l. c.

[32]) Vgl. Conc. Trid. s. XXII De sacrificio missae c. 6 (Denzinger-Umberg n. 944, ebendort can. 8, n. 955). Desgleichen Bulle Auctorum Fidei (1794) gegen die Irrtümer der Syn. v. Pistoia n. 28 (l. c. n. 1528): Propositio . . . quatenus insinuat ad sacrificii essentiam deesse aliquod in eo sacrificio, quod peragatur sive nullo adstante . . .: falsa, erronea.

[33]) Ausgabe Herder 83, n. 95.

[34]) Vgl. F. Suarez, *De Euch. disp.* 87 sect. l. n. 7 (Pariser Ausgabe, 1877), 187, 922

4. Was ist es in außerordentlichen Notfällen? Wenn auch missa solitaria im Recht und in den liturgischen Büchern nicht vorgesehen ist, kann man doch nicht sagen, sie sei in den gegebenen Bestimmungen nicht irgendwie enthalten. In dem Ausdruck „Ne celebret" ist sie einzubegreifen. Für jedermann ist aber sofort ersichtlich, daß beides: Zelebration ohne Ministrant, aber in Anwesenheit des Volkes, und Zelebration ohne Meßdiener und ohne Volk sehr unterschiedlichen Charakters sind. Während im ersten Punkte ein Notfall geringen Grades zureichend ist und schon justa causa eine Zelebration ermöglicht, ist im zweiten Punkt der Notfall aufs äußerste einzuschränken. Es läßt sich auch bei den herkömmlichen Verhältnissen nicht leicht ein solcher Notfall denken, weil unter derartigen Umständen keine Verpflichtung zum Messelesen und Kommunizieren besteht, auch nicht am Sonntag, weil sich unschwer andere Personen als Meßdiener oder als circumstantes beiziehen lassen. Damit ist nicht gesagt, daß nicht doch der eine oder andere Fall eintreten könnte, wenn beispielsweise der Ministrant nach der Opferung sich entfernen müßte und nicht mehr zurückkäme. Die Durchführung der angefangenen Messe ist wichtiger als deren Abbrechung.

Bedeutsam ist, was Suarez[35]) in dieser Beziehung ausführt. Nachdem er für das Messelesen ganz allein, wenn es täglich oder diebus festis stattfinden würde, so für alleinlebende Eremiten, Dispensation verlangt, fährt er fort: Hingegen (at vero) wenn der Notfall in einer plötzlichen und außerordentlichen Weise auftreten sollte, halte ich es für probabel, daß dieses (Alleinzelebrieren) ohne Schuld geschehen könnte (probabile existimo posse hoc fieri sine culpa), weil die Autorität der vorhin genannten Autoren[36]) den Gegenstand als moralisch zulässig erachtet, weil außerdem das Verbot der Alleinmesse auf kirchlichem Gewohnheitsrecht beruht und diese Sachlage eine Interpretation ermöglicht.

---

[35]) L. c.

[36]) Gemeint sind Dominicus Soto, Jacobus de Graffiis, Antonius de Butrio.

Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen

Von Gottlieb Söhngen, München

> Qui ergo vult discere quaerat scientiam in fonte, scilicet in sacra Scriptura, quia apud philosophos non est scientia ad dandam remissionem peccatorum: nec apud Summas magistrorum, quia illi ab originalibus (Sanctorum) traxerunt, originalia autem a sacra Scriptura. Unde dicit Augustinus (Ep. 82 c. 1 n. 3) quod ipse decipi potest et alii; sed ibi est fides tanta, ut non potest esse deceptio. Et hoc dicit Dionysius de Divinis Nominibus (c. 1 § 2) quod „nihil assumendum est, nisi quod ex eloquiis sacris divinitus nobis est expressum".
>
> Bonav., In Hexaëm. coll. 19,7

Die katholische Einheit von kirchlicher und biblischer Lehre

Der katholische Glaube hält daran fest, daß die biblische Lehre über einen Glaubensartikel stete Gegenwart ist in seiner Verkündigung durch die Kirche. Auch die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen begegnet uns in der katholischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Aus diesem kirchlichen Sachverhalt ergibt sich für die katholische Theologie die Weise ihres Vorgehens: sie kann die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht anders entfalten, als daß sie die katholische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen darstellt; und sie kann aber auch die katholische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen nur so darlegen, daß sie sichtbar macht, wie sich in der katholischen Lehre die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen ausdrückt.

Ich beginne damit, daß ich sofort das nenne, was für die katholische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen am meisten bezeichnend ist: Die geltende katholische Lehre kennt zweierlei Gottebenbildlichkeit im Menschen, ein natürliches und ein übernatürliches Gottebenbild im Menschen. Es scheint auch die Ansicht zu sein, in der diese katholische Lehre sprachlich und sachlich abseits von der entsprechenden biblischen Lehre gegangen ist. Und so treten wir hier vor das Grundproblem der katholischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen.

Erstes Hauptstück

Die natürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen und das Alte Testament

Die katholische Lehre sieht die natürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen besonders im Alten Testament ausgesprochen, die übernatürliche Gottebenbildlichkeit dagegen vor allem im Neuen Testament. Ich werde darum so vorgehen, daß ich zunächst die natürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen in einigen Thesen entfalte und deren biblische Rechtfertigung aus dem Alten Testament versuche.

I) Der Mensch ist von Gott nach Dessen Bild und Gleichnis erschaffen.

Der Vulgatatext von Gen 1,26 a lautet: et ait (Deus): Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Wenn wir den hebräischen Urtext wortgetreu ins Deutsche übersetzen, so besagt die Stelle: „Und es sprach Gott: Laßt uns einen Menschen machen nach Unserm Bild wie etwas, das Uns gleicht!" Und Gen 1,27 fährt fort: Et creavit Deus hominem ad imaginem suam: ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos. „Und Gott schuf den Menschen nach Seinem Bild, nach dem Bilde Gottes schuf Er ihn; als Mann und als Weib schuf Er sie." Auf Grund dieser biblischen Aussage sind wir berechtigt zu lehren: Der Mensch ist ein gottähnliches Abbild seine Schöpfers. Aus dem Geist des Alten Testamentes gewinnt die Gottebenbildlichkeit des Menschen den großen Sinn: Der Mensch ist nicht aus sich selbst zu verstehen; das Wesen des Menschen greift über ihn hinaus auf seinen Schöpfer. Es liegt nicht im Menschen selbst beschlossen, sondern in seiner Beziehung zu seinem Schöpfer, in seiner Gottähnlichkeit.

II) Die Bibelverse Gen 1,26a und 1,27 bezieht die katholische Lehre auf das natürliche Gottebenbild des Menschen.

Das sei der Wortsinn und die nächstliegende Bedeutung der beiden Verse. Der Mensch ist als solcher ein Ebenbild Gottes. Ebenbild Gottes zu sein, das kommt der gottgeschaffenen „Natur" des Menschen zu.

Damit sind der katholischen Theologie zwei Aufgaben gestellt, nämlich erstens die allgemeine Aufgabe, den Begriff des Bildes zu bestimmen, und zweitens die besondere Aufgabe, zu erklären, wieso die menschliche Natur ihrem Schöpfer ähnlich sei wie ein Abbild seinem Urbilde. Auf beide Fragen soll uns der maßgebendste Lehrer der Kirche, der heilige Thomas von Aquin, antworten.

1) Imago est simlitudo ex alio expressa ad imitandum alterius.

In der Theologischen Summe behandelt Thomas die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der quaestio 93 der pars prima. Dort wird der Bildbegriff also bestimmt: imago est similitudo ex alio expressa; imago enim dicitur ex eo quod agitur ad imitationem alterius (S. theol. I 93,1). Dies erläutert der Kommentator im 7. Bande der Deutschen Thomas-Ausgabe (München 1941), Adolf Hoffmann, also (275): „Nach Thomas gehört zu einem Bilde im Vollsinne: 1. Ähnlichkeit, und zwar Artähnlichkeit oder wenigstens Ähnlichkeit in einem untrüglichen Zeichen der Art (in den die Arteigenschaften anzeigenden Umrissen, wie es 282 heißt); es gehört dazu 2. die Ursprungsbeziehung und schließlich muß 3. die Ursprungsweise so sein, daß sie von sich aus auf Verähnlichung abzielt." Wenn auch „Bild" eine besonders geartete Ähnlichkeit besagt, so genügt doch zu einem Bilde „Ähnlichkeit" mit dem Urbilde; Gleichheit ist nicht erfordert. Aequalitas autem non est de ratione imaginis (S. theol. I 93,1). Der Mensch ist selbstredend ein unvollkommenes Ebenbild Gottes und so ein Abbild, das dem göttlichen Urbild nur ähnlich, und nicht gleich ist.

2) Die natürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen besteht in der Geistnatur des Menschen.

Dies drückt der kurze Prolog zum Zweiten Teil der Theologischen Summe also aus: „Wie der Damaszener sagt (lib. II Fidei orthod. cap. 12), ist der Mensch nach dem Ebenbild Gottes gemacht. Mit Ebenbild wird hier das Verstandhafte, Wahlfreie und Selbstmächtige gemeint (homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum).

Bisher ist vom Vorbilde, nämlich von Gott, und von dem, was aus der göttlichen Macht gemäß Seinem Willen hervorging, gehandelt worden. Nun bleibt übrig, Gottes Ebenbild zu betrachten, das heißt den Menschen, insofern auch er Ursprung seiner Taten ist, da er mit freiem Willen begabt und seiner Taten mächtig ist."

Hier stehen wir ein erstes Mal vor der entscheidenden Frage: Mit welchem biblischen Rechte wird das Gesagte gelehrt? Mit welchem biblischen Rechte erblicken die katholische Kirche und ihre Theologie die im Schöpfungsbericht verkündete Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Geistnatur des Menschen? Auch die katholische Exegese sieht sich der Schwierigkeit gegenüber, daß der Schöpfungsbericht die Tatsache der Gottebenbildlichkeit des Menschen klar und deutlich ausspricht, über das Wie oder den Inhalt aber schweigt oder bloße Andeutungen macht. Der Schriftbeweis kann deshalb höchstens mittelbar geführt werden. Beschränken wir uns auf den Schöpfungsbericht, so läßt sich etwa folgendermaßen schlußfolgern. Nach Gen 1,26 b soll der Mensch über alle anderen Geschöpfe herrschen. Diese Aussage ergeht im Anschluß an Gottes Aussage über die Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1,26 a). Der Mensch wird in Gottes Schöpfung als Gottes Bild hineingestellt, als Bild des Allherrschers, das den Schöpfergott in Seiner Herrscherwürde hienieden vertreten soll. Solches kann und tut der Mensch aber, weil er die anderen Geschöpfe, insbesondere die Tiere überragt. Und er überragt sie durch seinen Geist. Also ist es die Geistnatur, die eigentlich die Gottebenbildlichkeit des Menschen ausmacht. Da sich der menschliche Geist im menschlichen Körper ausdrückt, so drückt sich die Gottebenbildlichkeit des menschlichen Geistes allerdings auch im menschlichen Körper aus, so in seiner aufrechten Gestalt und seinem herrscherlichen Gange. Dennoch erblicken die Theologen folgerichtig im Körper des Menschen kein „Bild", sondern bloß eine „Spur" Gottes, ein *vestigium Dei*.

Wie Gen 1,26, so verbindet auch der 8. Psalm die Gottähnlichkeit des Menschen mit seiner Herrscherstellung unter den andern Geschöpfen. „Betracht' ich Deinen Himmel, die Werke Deiner Finger, den Mond mitsamt den Sternen, die Du schufest, / was ist da der Mensch, daß Du noch an ihn denkst? Und was ein Menschenkind, daß Du Dich um es sorgst? / Und doch hast Du ihn nur ein wenig unter Gott gestellt, hast ihn gekrönt mit Hoheit und Würde (mit hoheits- und machtvollem Ansehen). / Du machtest ihn zum Herrscher über die Werke Deiner Hände, Du legtest alles unter seine Füße, / das Kleinvieh und die Rinder alle, sowie das Wild des Feldes, / die Himmelsvögel und die Meeresfische und alles, was durchzieht die Meerespfade" (Ps 8, 4—9). Gott ist der Herrscher am hohen Himmel und auf der ganzen Erde (Ps 8, 2), und Er herrscht auch über uns Menschen (Ps 8, 3.5). Aber auch der Mensch ist von Gott bestellter Herrscher in Gottes Schöpfung. Darin ist der Mensch seinem Gott und Schöpfer ähnlich. Und diese Gottähnlichkeit hat ihren tragenden Grund in der Geistnatur des Menschen, was freilich der Psalmist nicht sagt, was aber der Theologe mit Hilfe der philosophischen Vernunft erschließt. Der Hebräerbrief deutet zwar den 8. Psalm messianisch auf den Jesus, der ob Seines Todesleidens mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt ist (Hebr 2, 6—9). Aber das ist kein *sensus litteralis*, sondern ein *sensus accommodatus per extensionem specificantem*.

Wir werden später sehen, daß sich aus dem Neuen Testament ein anderer und wirksamerer Schriftbeweis dafür erbringen läßt, daß die natürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen in seiner Geistnatur wurzelt.

III) Das natürliche Gottebenbild im Menschen ist unverlierbar.

Der Mensch hat es auch nicht durch den Sündenfall verloren. Denn auch im Sündenstande bleibt der Mensch Gottes Geschöpf und ein Mensch. Gehört die natür-

liche Gottebenbildlichkeit zur Natur des Menschen als solchen, und besteht sie in der Geistnatur des Menschen, so würde ihr Verlust den Verlust des wesentlichen Menschseins bedeuten, wogegen die Erfahrung spricht.

Diese Aussage wiegt schwer; an ihr wird offenbar, worin die Lehre von einer natürlichen Gottebenbildlichkeit des Menschen ihr dogmatisches Schwergewicht hat. Selbst die gefallene Menschennatur ist noch Gottes Ebenbild in einem natürlichen Sinne und mithin auf Gott ausgerichtet. Was mit dem letzten gemeint ist, wird freilich erst von Aussagen im Neuen Testament ganz ersichtlich.

Wiederum stehen wir vor der entscheidenden Frage: Mit welchem biblischen Rechte wird das Gesagte gelehrt? Mit welchem biblischen Rechte erklären katholische Kirche und katholische Theologie vom natürlichen Gottebenbild im Menschen, es sei unverlierbar und nicht durch die Sünde verlorengegangen? Um in dieser Frage richtig voranzuschreiten, will der Unterschied zwischen Erkenntnis- und Seinsordnung beachtet werden. In der Seinsordnung gilt: Gibt es im Menschen ein Ebenbild Gottes, das zur Natur des Menschen als solchen gehört, so kann es nicht verlorengehen. In der Erkenntnisordnung gilt umgekehrt: Gibt es im Menschen ein Ebenbild Gottes, das nicht verlorengegangen ist, so muß es zur Natur des Menschen als solchen gehören und darf mithin ein natürliches Ebenbild Gottes heißen. Ein natürliches Ebenbild Gottes ist weniger ein biblischer Befund als vielmehr ein theologischer Begriff, mit Hilfe der philosophischen Vernunft erschlossen. Falls jedoch die Bibel bezeugt, daß im Menschen etwas nicht verlorengegangen ist, das mit seiner Gottebenbildlichkeit zu tun hat, folgern wir aus dieser Tatsache das Dasein eines natürlichen Gottebenbildes im Menschen. Daß der Mensch auch Gottebenbildliches besitzt, das er nicht verloren hat, diese Tatsache läßt sich erst vom Neuen Testament her sicher aufweisen; die einschlägigen Aussagen des Alten Testamentes sind nicht eindeutig. Immerhin scheinen sie mehr für den Nichtverlust als für den Verlust jenes Ebenbildes zu sprechen, das im Schöpfungsbericht (Gen. 1, 26) gemeint ist. Zum mindesten dürfte das Ebenbild nicht völlig erloschen, wenn auch geschwächt sein. — Der katholische Exeget wird im wesentlichen seine Ansicht bestätigt finden, wenn er im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament (II) liest, was von Rad über Gottebenbildlichkeit im Alten Testament sagt: „Davon, daß die Gottebenbildlichkeit für den Menschen nunmehr verloren sei, weiß das AT nichts. P (der Priesterkodex) legt ja gerade Wert auf die Feststellung, daß die Gottebenbildlichkeit Adams auf Seth übergegangen ist; immerhin ist das ständige Abklingen der hohen Lebensalter bei den Urvätern (P) nichts anderes als die theologische Aussage über einen Verfall der ursprünglichen Lebenskräfte des Menschen und seines gottgegebenen Habitus. Eben dieser Verfall kann nach alledem, wie wir oben die Gottebenbildlichkeit gedeutet haben, nicht ohne Bezug auf sie verstanden werden." Die Stelle über Seth lautet: „Das ist die Urkunde der Geschlechterfolge Adams: Damals als Gott den Adam schuf, machte Er ihn als Gottes Ebenbild. Einen Mann und ein Weib schuf Er sie und segnete sie und rief ihren Namen Mensch, damals als sie geschaffen wurden. Und Adam war hundertunddreißig Jahre alt, da zeugte er einen Sohn nach seinem Bild wie etwas, das ihm gleicht; und er rief seinen Namen Seth" (Gen 5, 1—3). Seth wird von Adam nach dem Bild und Gleichnis Adams gezeugt, wie Adam selbst von Gott nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen wurde. Das besagt doch wohl ungezwungen: Der erste Mensch gibt seine vom Schöpfer empfangene Gottebenbildlichkeit an seine Nachkommen weiter. — In der Satzung des noachitischen Bundes heißt es: „Wer Menschenblut vergißt, dessen Blut soll weiter durch Menschen vergossen werden; denn zum Gottesbild hat er den Men-

schen gemacht" (Gen 9, 6). Sinnvoll ist diese Begründung des Verbotes doch nur, wenn das Gottesbild noch im Menschen vorhanden ist. Dann besagt die Begründung: Wer dem Leben eines Menschen nachstellt, der vergreift sich an einem Bilde Gottes und tritt so Gott selbst zu nahe. Zu beachten ist auch der Zusammenhang, in welchem dieses Verbot und seine Begründung erscheint. Alle Geschöpfe sind von Gott in des Menschen Hand gegeben (Gen 9, 2), ausgenommen der Mensch selbst (Gen 9, 5). Menschenleben gilt anders als Tierleben; denn der Mensch trägt Gottes Ebenbild. Wie im Schöpfungsbericht, so steht auch in der noachitischen Bundessatzung die Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen 9, 6) ganz in der Nähe seiner Herrscherstellung (Gen 9, 1—3 und 9, 7). Die Herrscherstellung des Menschen aber wird neu ausgesprochen; sie gilt also noch und soll weiter gelten, mithin auch die sich in ihr kundgebende Gottebenbildlichkeit des Menschen. Aufs neue bestätigt Gott dem Noë und seinen Söhnen, daß der Mensch über die Erde und ihre Pflanzen und Tiere weiterhin herrschen und solcherweise weiterhin seinem Schöpfer ähnlich und sein Lebensblut für seine Mitmenschen unantastbar sein soll. Fast ist man versucht, an eine klassische Stelle in Kants „Kritik der praktischen Vernunft" zu erinnern: „In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch bloß als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf, ist Zweck an sich selbst" (87). Dieser Ausspruch Kants dürfte sich in der Verlängerung und Vergeistigung jener biblischen Linie bewegen. — Mit den Aussagen des Schöpfungsberichtes (Gen 1, 26. 27) und der noachitischen Bundessatzung laufen gleich die Aussagen, wie sie bei Sirach 17, 1—14 und besonders im 8. Psalm über die Gottebenbildlichkeit und Herrscherstellung des Menschen getroffen werden. Den 8. Psalm haben wir bereits herangezogen. Sir 17, 1—4 lautet: „Der Herr erschafft aus Erde einen Menschen und wandelt ihn zur Erde wieder. Zählbare Tage, eine Frist verlieh Er ihnen, verlieh die Herrschaft ihnen über das, was auf ihr ist, bekleidet sie mit angemessener Stärke. Nach Seinem Bilde schuf Er sie und legte Furcht vor ihnen auf alles Fleisch, so daß sie herrschten über Tiere, über Tögel." — Wie freilich der 8. Psalm die vom Schöpfer kommende Größe und Gottähnlichkeit des Menschen auf dem Untergrund seiner Nichtigkeit vor Gott schildert, so weiß auch Jesus Sirach um die Hinfälligkeit und Nachtseite menschlichen Daseins und gibt ihr beredten Ausdruck (40, 1—6): „Große Mühsal ist für jeden Menschen bestimmt, ein schweres Joch lastet auf den Adamskindern vom Tag des Austritts aus dem Mutterschoße bis zum Tag der Heimkehr zu unser aller Mutter. Ihr Denken, das Sinnen ihres Herzens und all ihr Reden bis zum Tage ihres Todes, angefangen vom hoch auf dem Throne Sitzenden bis zum Niedrigen in Staub und Asche, vom Purpur- und Tiaraträger bis zum Mann im rauhen Fell, ist nichts denn Zorn und Eifersucht, Sorge und Schrecken, Todesfurcht, Groll und Hader; gar auf dem Ruhelager verwirrt der nächtliche Schlaf den Sinn. Nur wenig Ruhe, fast wie nichts, wird ihm; fortwährt das Sinnen im Schlafe, wie am Tage. Die Traumgesichte schrecken ihn, wie wenn er aus der Schlacht entflohen." Der Mensch ist zwar noch immer Gottes Ebenbild; aber solche Hoheit des Menschen geht zusammen mit seinem abgrundtiefen Elend.

Aus der geraden Linie all jener alttestamentlichen Aussagen fällt heraus die Aussage im Weisheitsbuche (2,23—25): „Zur Unvergänglichkeit (ep aphtharsia) schuf Gott den Menschen und machte ihn zu Seines eigenen Wesens Bild. Doch durch des Teufels Neid ist in die Welt der Tod gekommen, und ihn erfahren die, welche jenem angehören." Hier wird, wohl nicht ohne den Einfluß griechischen Denkens, die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Unvergänglichkeit des Menschen ge-

sehen. Luther übersetzt geradezu: „Gott hat den Menschen geschaffen zum ewigen Leben". Und folgerichtig wird in den beiden folgenden Versen der Verlust jener göttlichen Gabe ausgesprochen und als Ursache des Verlustes der Neid des Teufels angegeben. Der Verlust trifft jedoch nur die Sippschaft des Teufels, die Gottlosen, von denen es heißt, daß sie Gottes Geheimnisse nicht kennen und keine Hoffnung haben auf den Lohn für ein heiliges Leben (Weish 2, 22). „Die Seelen der Gerechten aber sind in Gottes Hand, und keine Qual kann sie berühren . . . Denn wurden sie nach Menschen Ansicht auch gezüchtigt, so war doch ihre Hoffnung von Unsterblichkeit erfüllt" (Weish 3, 1. 5). „Ist doch des Gottlosen Erwartung wie die vom Wind getragene Spreu und wie ein dünner Schaum, vom Sturm gejagt. Wie Rauch vom Winde wird sie verweht und geht vorüber wie die Erinnerung an einen Eintagsgast. Doch die Gerechten leben immerdar. Ihr Lohn ist bei dem Herrn, beim Höchsten ihre Fürsorge" (Weish 5, 14. 15). Dreierlei wird im Weisheitsbuch über die Gottebenbildlichkeit des Menschen ausgesagt: sie besteht in der Unvergänglichkeit; der Teufel hat sie geraubt; die Gottlosen gehen ihrer verlustig, während die Gerechten an ihr teilgewinnen. Hier begegnet uns im Alten Testament ein deutlicher Hinweis auf eine Gottebenbildlichkeit, die nicht zur Natur des Menschen gehört, da diese Gottebenbildlichkeit vertan werden kann, ohne daß der Mensch aufhört, von Natur ein Mensch zu sein. Diese Gottebenbildlichkeit ist nicht gottgeschaffene Natur, sondern gottgeschenkte Gabe, die zur menschlichen Natur hinzukommt als etwas, das nicht in der Natur als solcher angelegt und angefordert ist.

IV) Der christliche Theologe vermag die natürliche Gottebenbildlichkeit immer erst von der übernatürlichen Gottebenbildlichkeit her einsichtig zu machen, und niemals umgekehrt die übernatürliche Gottebenbildlichkeit von der natürlichen Gottebenbildlichkeit her. Denn die übernatürliche Gottebenbildlichkeit ist in der natürlichen Gottebenbildlichkeit weder angelegt noch angefordert. Und es gibt in der Heilsordnung, wie sie ihr Urheber nun einmal verwirklicht hat, zu keiner Zeit eine in sich vollendete und aus sich verstehbare natürliche Gottebenbildlichkeit. Das heißt weiterhin: Die Aussagen des Alten Testamentes lassen sich klar und deutlich machen erst von den Aussagen des Neuen Testamentes her. Auch bei der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen gilt: In veteri Testamento novum latet, et in novo vetus patet, wie Augustin sagt (Quaest. in Heptat. II q. 73).

Damit sind wir an die Stelle gekommen, da wir uns dem Neuen Testament und der übernatürlichen Gottebenbildlichkeit des Menschen zuwenden müssen. Denn die Gottebenbildlichkeit des Menschen, von der im Neuen Testament die ausdrückliche Rede geht, ist die Gottebenbildlichkeit, die von der katholischen Kirche und Theologie als übernatürlich bezeichnet wird. Inwiefern auch das Neue Testament Licht fallen läßt von der übernatürlichen Gottebenbildlichkeit auf die natürliche Gottebenbildlichkeit, wird einen weiteren, dritten Gegenstand unserer Untersuchung bilden.

Zweites Hauptstück

Das Neue Testament und die übernatürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen

Die Aussagen des Neuen Testamentes über die Gottebenbildlichkeit des Menschen lassen sich in drei Hauptgedanken ordnen.

I) An der Spitze muß der Satz stehen: Christus ist das Ebenbild Gottes.

Denn alle neutestamentliche, christliche Aussage über den Menschen ist eine Aussage über Christus oder von Christus her.

Was heißt es nun, daß im Neuen Testament Christus und zuerst Christus das Ebenbild Gottes genannt wird? Das Neue Testament trifft darüber folgende Bestimmungen.

1) Jesus Christus war und ist in Gottes Gestalt (en morphae theou); und es ist kein Beuteanspruch des Räubers, wenn Er beansprucht, zu sein wie Gott (to einai isa theo). Denn wäre Sein Gottgleichsein der Anspruch eines Gottesräubers, dann würde Er auch die Beute wie ein Räuber gierig festhalten und sich ihrer nicht entäußern, wie Er es aber tat, da Er Knechtsgestalt annahm und den Menschen gleich ward (Phil 2, 6.7). In dieser großen Aussage des Philipperbriefes wird zwar Christus nicht ausdrücklich Ebenbild Gottes (eikon tou theou) genannt, wie es 2 Kor 4,4 und Kol 1,15 geschieht; aber die Sache selbst, die mit Ebenbild Gottes gemeint ist, wird so stark wie nur möglich ausgesprochen. Statt en morphae theou könnte es, durchaus paulinisch, en doxae theou heißen: „In Gottes Gestalt sein" und „in Gottes Herrlichkeit sein" sind vertauschbare Begriffe: denn Herrlichkeit ist die Gestalt Gottes, diese ist Herrlichkeitsgestalt. Und so stimmt zu der Aussage im Philipperbrief die Aussage im Hebräerbrief (1,3) über den Sohn Gottes, daß Er Abstrahl Seiner Herrlichkeit und Abdruck Seines Wesens ist (hos on apaugasma taes doxaes kai charaktaer taes hypostaseos autou). Im Begriffsfeld des Ausdrucks *eikon* ist *doxa* einer der nächstliegendsten Ausdrücke.

2) In der angeführten Stelle aus dem Hebräerbrief (1.3) wird die Gottebenbildlichkeit von dem ausgesagt, welcher der Sohn ist.

Den „Erstgeborenen" führt der Vater in die Welt ein (1.6), wie im Morgenland der neue König in seine göttliche Würde und Herrschaft eingesetzt und auf den Thron erhoben wurde und die Anbetung seiner Diener entgegennahm. Der „Sohn" aber ist der, welchen Gott zum Erben über alles gesetzt, durch den Er auch die Welten geschaffen hat (1.2) und der das Weltall trägt durch sein mächtiges Wort (1.3). Das berechtigt uns, die Gottessohnschaft für eine Inhaltsbestimmung der Gottesebenbildlichkeit des Christus zu halten. Der, welcher Sohn Gottes ist, ist Ebenbild Gottes, Abstrahl Seiner Herrlichkeit und Abdruck Seines Wesens. Der Sohn ist hocherhoben über die Engel, wie Sein Name, den Er als Erbteil erhielt, den ihrigen überragt (1,4). Während die Engel vor Gott „stehen", „sitzt" der Sohn Gottes zur Rechten der Majestät in den Höhen (1.3). Und der Sohn ist wie Gott ewig: Himmel und Erde werden vergehen und altern wie ein Kleid; Er aber bleibt derselbe und Seine Jahre hören nicht auf (1,10-12). Der „Sohn" ist also Gott gleich. Darum deutet der Hebräerbrief auch den Psalm 8 messianisch auf Christus den Sohn (Hebr 2.6-9), jenen Psalm, der von der Gottähnlichkeit des Menschen kündet im Sinne der Schöpfungsaussage über die Gottebenbildlichkeit des Menschen in Gen 1, 26.27. Der Psalm 8 ist uns begegnet als das Lied auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Dem Sohne Gottes gebührt die Herrschaft über das All und der Sieg über Tod und Teufel, insbesondere kommt Ihm das Hohepriestertum unter den von Ihm erlösten Brüdern zu (Hebr 2.5-18). Und ob dieser Herrschaft und Herrlichkeit ist der Sohn das Ebenbild Gottes, wie auch der 8. Psalm die Gottähnlichkeit des Menschen als dessen Herrscherstellung unter den anderen Geschöpfen beschreibt.

Mit dem Hebräerbrief treffen sich in dieser Sache die Briefe an die Kolosser und an die Römer. Auch der Kolosserbrief sagt von dem, welcher der „geliebte Sohn" heißt (1,15), aus: „Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der Schöpfung" — hos estin eikon tou theou tou aoratou, prototokos pasaes ktiseos (1,15). Die Erstgeburt verleiht aber das Anrecht auf die Herrschaft im Königshaus und Königtum. Der Römerbrief (8,29) spricht darum von Christus als dem „Erstgeborenen unter vielen Brüdern", nämlich unter denen, die Gott vorher bestimmt hat, daß sie gleichgestaltet werden Gottes Bilde, das der Sohn Gottes ist (proorisen symmorphous taes eikonos tou autou, eis to einai auton prototokon en pollois adelphois). So begnen uns auch hier die Sohnschaft und ihr Herrschaftsrecht als Inhaltsbestimmung der Gottebenbildlichkeit des Christus. Er ist der Anfang, der Erstgeborene aus den Toten, damit Er in allem den Vorrang habe. Denn es hat Gott gefallen, die ganze Fülle in Ihm wohnen zu lassen und durch Ihn alles mit Sich zu versöhnen, indem Er Frieden stiftete durch das Blut Seines Kreuzes — durch Ihn zu befrieden alles auf Erden und im Himmel (1,16-20). „In Ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit sozusagen leibhaftig" (2,9).

3) In all dem, was wir namentlich aus dem Kolosserbrief über Christus gehört haben, erscheint Christus als der neue, himmlische Adam, der im Auferstehungskapitel des Ersten Korintherbriefes (15,45-49) dem ersten, irdischen Adam gegenübergestellt wird. Wie aber der erste Adam ursprünglich nach Gottes Bild geschaffen und in die Herrlichkeit des paradiesischen Daseins versetzt war, bis er durch seine Sünde die paradiesische Gottähnlichkeit verlor, so steht der zweite Adam, Christus, wieder da als der ursprüngliche Mensch und noch viel herrlicher als dieser; denn in Christus wohnt die ganze Fülle der Gottebenbildlichkeit leibhaftig — so dürfen wir das Sätzlein des Kolosserbriefes sinngemäß abwandeln. „Es ward der erste Mensch, Adam, (bloß) zum lebenden Seelwesen (Gen 2,7), der letzte Adam (aber) zum lebenschaffenden Geist", wie es 1 Kor 15,45 heißt. Der neue Mensch, Christus, ist Geistmensch; und so trägt Er das Bild des Geistgottes. Auch im Epheserbrief wird Christus ausdrücklich der neue Mensch (kainos anthropos) genannt (2,15). Der neue Mensch ist aber nach Eph 4,24 und Kol 3,10 der Mensch, der nach Gott geschaffen ist oder nach dem Bilde seines Schöpfers erneuert wird. Freilich kann in beiden Stellen der „neue Mensch", den anzuziehen der Apostel uns mahnt, schwerlich einfach als Christus gedeutet werden, da in diesem Falle der Apostel von Christus das Geschaffensein aussagen würde, wenn auch eine durchaus mittelbare Beziehung auf Christus nicht auszuschließen ist und aus der Fortsetzung von Kol 3,10 in Vers 11 nahegelegt wird, der in den Namen Christus ausklingt. Das ist aber auch für unseren jetzigen Gedankengang nicht nötig. Es gelten die beiden biblischen Aussagen: Christus ist der neue Mensch; der neue Mensch ist ein Mensch nach dem Bilde Gottes. Daraus folgt: Christus ist auch als der neue Mensch das Ebenbild Gottes.

4) Weil Christus im besagten Vollsinne Gottes Ebenbild ist, so ist Er auch schlechthin der Offenbarer Gottes.

Der Ausdruck „Gottes Ebenbild", von Christus ausgesagt, liegt im Begriffsfeld des sich offenbarenden Gottes. Im Hebräerbrief schließt sich die Aussage über die Gottebenbildlichkeit des „Sohnes" unmittelbar an die Aussage über die Gottesoffenbarung im „Sohne" an. „Vielmals und vielfacherweise hat vor Zeiten der Gott zu den Vätern geredet in den Propheten, jetzt am Ende der Tage redete Er zu uns in einem, der Sohn ist. Ihn hat Er zum Erben des Alls eingesetzt, wie Er auch durch Ihn

die Welt geschaffen hat. Er ist der Abstrahl Seiner Herrlichkeit und der Abdruck Seines Wesens" (1,1-3). Und im Kolosserbrief (1,15) darf und muß die über Christus ausgesagte *eikon tou theou, tou aoratou* verstanden werden als *visibilis imago Dei invisibilis:* Christus ist sichtbares Bild des unsichtbaren Gottes. *Eikon* darf hier geradezu mit „Verbildlichung" wiedergegeben werden: In Christus verbildlicht sich für uns der unbildliche, unsichtbare Gott. Christus ist nicht bloßer Bote einer an Ihn ergangenen Offenbarung Gottes, sondern Er und Er allein ist Selber Offenbarung Gottes. Gott offenbart sich, heißt bei Paulus und Johannes: Gott macht Sein Bild sichtbar, das auf dem Antlitz Seines Sohnes leuchtet. Dieses offenbarende Amt der Gottebenbildlichkeit Christi hat seinen *locus classicus* in 2 Kor 4,3-6. Die Verse lauten: „Wenn indes wirklich unsere Heilsverkündigung verhüllt ist, so ist sie nur bei denen verhüllt, die verlorengehen, bei den Ungläubigen, deren Sinn der Gott dieser Welt verblendet hat, damit ihnen nicht erstrahle der Lichtglanz der Frohbotschaft von der Herrlichkeit des Christus, der das Ebenbild Gottes ist. Denn nicht uns selbst verkünden wir, sondern Christus Jesus als den Herrn, uns aber als eure Diener um Jesu willen. Denn der Gott, der sprach: *Aus Finsternis scheine hell Licht,* Er hat in unseren Herzen hell Licht scheinen lassen, damit strahlend aufgehe die Erkenntnis der Herrlichkeit des Gottes auf dem Antlitze Christi." Wenn wir also Christus sehen, dann sehen wir das Bild Gottes und in dem Bild Gottes den Gott selbst. In diesem Zeugnis reicht der Apostel Johannes dem Apostel Paulus die Hand. Die gewaltige Aussage, die Jesus von Sich selbst macht, lautet im Johannesevangelium (14,6-10): „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater als durch Mich. Hättet ihr Mich erkannt, so würdet ihr auch Meinen Vater kennen. Von nun an werdet ihr Ihn kennen, und ihr habt Ihn gesehen. Darauf sprach Philippus: Herr, zeige uns den Vater, und es genügt uns. Jesus erwiderte ihm: so lange bin Ich bei euch, und du kennst Mich noch nicht? Philippus, wer Mich gesehen hat, hat auch den Vater gesehen (vgl. 12,45). Wie kannst du da sagen: Zeige uns den Vater? Glaubst du nicht, daß Ich im Vater bin und der Vater in Mir ist? Die Worte, die Ich zu euch rede, rede Ich nicht von Mir selbst; und die Werke wirkt der Vater selbst, der in Mir bleibt. Glaubet Mir, daß Ich im Vater bin und der Vater in Mir ist. Wenn nicht, dann glaubet doch um der Werke selbst willen." „Gott hat keiner jemals geschaut; der Eingeborene, (der) Gott (ist), der im Schoße des Vaters ist, Er brachte die Offenbarung (ekeinos exaegaesato)." Wir tun diesem Schlußsatz des Prologs zum Johannesevangelium (1,18) keine Gewalt an, wenn wir ihn von Paulus her lesen: Gott hat keiner jemals geschaut; der Eingeborene, Gottes Ebenbild, der im Schoße des Vaters ist, Er brachte die Offenbarung. Bereits bei den Synoptikern Matthäus (11,27) und Lukas (10,22) bezeugt Jesus von sich: „Niemand kennt den Sohn als der Vater; und auch den Vater kennt niemand als der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will."

Die neutestamentliche *eikon* ist mithin, was wohl zu beachten ist, eindeutig ein Begriff der Offenbarungsgeschichte. Mögen die Ausdrücke, wie *apaugasma* und *charaktaer* im Hebräerbrief, aus der hellenistischen Umwelt entlehnt sein, so geht es dennoch beim neutestamentlichen Bildbegriff nicht um ein philosophisches Verständnis des Menschenwesens, nicht einmal um die metaphysische Wesenheit des Gottmenschen, sondern um das heilsgeschichtliche Handeln des sich offenbarenden Gottes. Immer erst von der heilsgeschichtlichen Bedeutung eines solchen Begriffs wie *eikon* kann seine metaphysische Gewichtsfülle theologisch angegangen werden. *Eikon* ist Erscheinung oder Offenbarung Gottes und Seiner Macht, die in die Geschichte hineinwirkt und mitten in ihr eine Geschichte von Gott her, nämlich Heilsgeschichte macht.

Eikon ist allererst ein Kraft- und Tatbegriff, kein Wesensbegriff. Die *eikon* west darin, daß sie ihre Macht erweist, das heißt die Macht und Herrlichkeit Gottes offenbart. In der ostkirchlichen Verehrung und Auffassung der Ikone, der Christusikone und der Heiligenikonen, ist etwas lebendig geblieben vom biblischen Bildbegriff. Der Bilderstreit bewegte die ostkirchliche Frömmigkeit und Glaubenswissenschaft so tief, weil er ein Streit um die Offenbarung selbst war, um ihre fortwirkende Gegenwärtigkeit. Aus den Ikonen Christi und Seiner Heiligen strahlt dem Ostchristen noch immer entgegen der Lichtglanz der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitz Christi und Seiner Heiligen.

Ebenbild Gottes, von Christus ausgesagt, betrifft also nicht nur das Verhältnis des Sohnes zum Vater, sondern ebensosehr das Verhältnis des Sohnes und in Ihm des Vaters zu uns Menschen. Damit stehen wir vor dem zweiten Hauptsatz, in welchem darzulegen ist, was die Gottebenbildlichkeit Christi für die Gottebenbildlichkeit des Menschen, zumal des Christenmenschen bedeutet.

II) Dadurch und allein dadurch, daß wir gleichgestaltet werden Christus, dem Ebenbild Gottes, werden wir ein neuer Mensch, der nach dem Bilde Gottes neugeschaffen ist.

Belegt ist dieser grundlegende Sachverhalt durch Röm 8,29 und 2 Kor 3,18 in Verbindung mit Kol 3,10 und Eph 4,24.

In ihrem nächsten Zusammenhang lauten die Stellen:

Röm 8, 28-30: „Wir wissen aber, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Guten gereichen, denen die nach der Vorherbestimmung berufen sind. Denn die Er sich zum voraus ersah, die hat Er auch vorherbestimmt, daß sie gleichgestaltet dem Bilde Seines Sohne werden (symmorphous taes eikonos tou hyiou autou), damit dieser der Erstgeborene unter vielen Brüdern sei. Die Er aber vorherbestimmt hat, die hat Er auch berufen; und die Er berufen hat, die hat Er auch gerechtfertigt; die Er aber gerechtfertigt hat, die hat Er auch verherrlicht."

2 Kor 3,18: „Wir alle aber schauen wie im Spiegel mit unverhülltem Antlitz die Herrlichkeit des Herrn und werden in dasselbe Bild umgestaltet von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, wie es vom Herrn, welcher der Geist ist, geschieht" (. . . pantes anakekalymmeno prosopo taen doxan kyriou katoptrizomenoi taen autaen eikona metamorphoumetha apo doxaes eis doxan, kathaper apo kyriou pneumatos). Was bereits aus diesem Verse 3,18 sich versteht, wird durch die bald folgenden Verse 4,4—6 vollends gesichert: Das Herrlichkeitsbild, in das wir schauen wie in den klaren Spiegel eines reinen Antlitzes und in das wir umgestaltet werden, ist Christus. Er ist, wie 4,4 sagt, das Ebenbild Gottes. Und in dem Spiegelbild, das Christus in Seiner Herrlichkeit ist, auf dem Antlitze Christi erstrahlt uns die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes, wie 4,6 die Gedanken von 3,18 und 4,4 ausgipfeln läßt.

Kol 3, 9-11: „Ziehet aus den alten Menschen samt dem, was er treibt. Ziehet an den neuen Menschen, der zu (rechter) Erkenntnis erneuert wird, nach dem Bilde dessen, der ihn (den neuen Menschen) geschaffen hat (endysamenoi ton neon [anthropon] ton anakainoumenon eis epignosin kat' eikona tou ktisantos auton). Da (im Stand des neuen Menschen) gilt nicht mehr Grieche und Jude, Beschneidung und Vorhaut, Barbar und Szythe, Sklave und Freier, sondern alles und in allem ist Christus."

Eph 4, 22-24: „Legt ab samt seinem früheren Lebenswandel den alten Menschen, der zugrunde gerichtet wird in seinen trügerischen Begierden. Erneuert euch vielmehr in eurer geistig seienden Gesinnung und ziehet an den neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit" (endysasthai ton

kainon anthropon ton kata theon ktisthenta en dikaeosynae kai hosiotaeti taes alaetheias). Die wahre, das heißt gottgemäße und gottgeschaffene Gerechtigkeit und Heiligkeit erscheint in dieser Briefstelle als die gottähnliche „Gestalt" des neuen Menschen.

Der Epheser- und der Kolosserbrief bezeichnen zwar das Gottesbild, nach dem der neue Mensch neugeschaffen wird, nicht als den Christus. Der Epheserbrief sagt denn auch nicht, der neue Mensch sei nach Christus, sondern er sei nach Gott geschaffen (4,24). Aber beide Briefe lassen keinen Zweifel darüber, daß wir nur dann nach Gott, wenn wir nach Christus gebildet sind. Nach dem Epheserbrief ist der Mensch ohne Christus auch der Mensch ohne Gott (2,12), und so ist er eben der alte Mensch; der neue Mensch, der nach Gott gebildete Mensch ist auch der mit Christus lebendig gemachte Mensch (2,4). „Gottes Gebilde sind wir, geschaffen in Christus Jesus zu guten Werken, die Gott im voraus bereitet hat, damit wir in ihnen wandeln." Dieser Vers 2,10 steht in nächster Verwandtschaft mit den Versen Eph 4,24 und Kol 3,10, die uns mahnen, daß wir den neuen, nach Gott und von Gott gebildeten Menschen anziehen sollen. Und der Kolosserbrief läßt uns in Christus an jener Fülle der Gottheit teilnehmen, die in Christus ganz und sozusagen leibhaftig wohnt: Wir dürfen also Eph 4,24 und Kol 3,10 deuten: Ziehet an den neuen Menschen, der nach Christus und so nach Gott geschaffen ist. Mit Röm 8,4 und 9 können wir dies auch so ausdrücken: Das neue Leben des neuen Menschen ist ein Wandel nach dem Geist; der Geist ist aber der Geist Gottes so gut wie der Geist Christi. Der neue Mensch ist der Geistesmensch; denn in ihm wohnt der Geist Gottes, und er hat den Geist Christi.

Heben wir die wichtigsten Merkmale hervor, die sich über unsere neue Gottebenbildlichkeit gewinnen lassen aus den Paulustexten!

1) Die Gottebenbildlichkeit des neuen Menschen ist seine Christusebenbildlichkeit.

Daraus folgt: Was den Inhalt der Gottebenbildlichkeit des Christus ausmacht, das läßt sich auf die Gottebenbildlichkeit des Christenmenschen übertragen, wenn auch im durchaus abgeleiteten Sinne. Christus ist der Sohn Gottes; auch wir sind Söhne Gottes, zwar nicht von Natur, aber durch Gnade, das heißt durch die Annahme an Sohnesstatt. Christus der Sohn ist der Erbe; auch wir die Gottessöhne sind Erben Gottes und Miterben Christi unseres Bruders. Christus ist erhöht und verherrlicht; auch wir werden mit Christus verherrlicht werden. Christus herrscht; auch wir werden mit Christus herrschen.

Röm 8, 14-17: „Alle, die vom Geiste Gottes getrieben werden, diese sind Söhne Gottes (hyioi theou). Denn ihr habt nicht den Geist der Knechtschaft empfangen, um euch wieder zu fürchten, sondern ihr habt empfangen den Geist der Annahme an Sohnesstatt (pneuma hyiothaesias), in welchem wir rufen: Abba, Vater! Der Geist selbst gibt Zeugnis zusammen mit unserem Geiste, daß wir Kinder Gottes (tekna theou) sind. Wenn aber Kinder, dann auch Erben: Erben Gottes und Miterben Christi (synklaeronomoi Christou), wenn wir nämlich mit Christus leiden, um mit ihm verherrlicht zu werden" (hina kai syndoxastomen). „Die Gott vorherbestimmt hat, daß sie gleichgestaltet dem Bilde Seines Sohnes werden ... die hat Er aus berufen und gerechtfertigt und verrherrlicht" (Röm 8,29.30). Wie die ganze Schöpfung seufzt und in Geburtswehen liegt bis jetzt, so seufzen auch wir jener Erlösung entgegen, in der wir befreit werden von der Knechtschaft des Verderbens hin zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes" (Röm 8, 21-23). „Wenn durch die Sünde des Einen der Tod herrschte

durch den Einen, werden um vieles mehr die, welche die Fülle der Gnade und der Rechtfertigungsgabe empfangen, im Leben herrschen (basileusousin) durch den Einen, Jesus Christus" (Röm 5,17; vgl. auch Apk 20,4.6). Z Röm 8,14—17 findet sich im Galaterbrief die gleichlautende Stelle 4, 4-7: „Als die Fülle der Zeit gekommen war, sandte der Gott Seinen Sohn, den vom Weibe Geborenen und unter das Gesetz Gestellten, damit Er die unter dem Gesetze Stehenden erlöse und damit wir die Annahme an Sohnesstatt empfingen. Weil ihr nun Söhne seid, sandte der Gott den Geist Seines Sohnes in unsere Herzen, der da ruft: Abba, Vater! Also bist du nicht mehr Knecht, sondern Sohn, dann aber auch Erbe durch Gott."

2) Die Christus- und Gottebenbildlichkeit des neuen Menschen hat den Grund ihres Seins und Tuns im Besitz des Heiligen Geistes; denn dieser ist der Geist Gottes und der Geist Christi. Wenn die katholische Lehre die natürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen in seiner Geistnatur bestehen läßt, so erblickt dieselbe katholische Lehre mit dem Neuen Testament die übernatürliche Gottebenbildlichkeit des neuen Menschen darin, daß in ihm der Heilige Geist wohnt und wirkt. Der Mensch ist ein Geistwesen wie Gott und solcherart gottähnlich; und das ist er in der Schöpfungsordnung durch den geschaffenen Menschengeist und dessen Anlagen und Kräfte und in der Erlösungsordnung durch den ungeschaffenen Gottesgeist und dessen Gnaden und Gaben.

Die neutestamentlichen Belege finden sich vor allem in den bereits angeführten Paulustexten Röm 8, 14-17 und Gal 4, 4-7 in Verbindung mit Röm 8, 8-11. Hier heißt es: „Die ihr Sein im Fleische haben, können Gott nicht gefallen. Ihr aber habt euer Sein nicht im Fleische, sondern im Geiste, wenn anders Gottes Geist in euch wohnt — und wer Christi Geist nicht hat, der ist nicht Sein eigen. Ist hingegen Christus in euch, so ist zwar der Leib dem Tode verfallen wegen der Sünde, der Geist aber ist Leben wegen der Gerechtigkeit. Und wenn der Geist dessen, der den Jesus von den Toten auferweckt hat, in euch wohnt, so wird Er, der Christus Jesus von den Toten auferweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch Seinen Geist, der in euch wohnt." Dreierlei wird hier über den „Geist" gesagt: Der Geist Gottes wohnt in uns; der in uns wohnende Geist Gottes ist auch der Geist Christi, den wir haben, so daß wir Christus angehören; der in uns wohnende Geist Gottes und Christi ist das Leben unseres Geistes, durch das wir gerecht sind und Gott wohlgefallen, und Er wird auch unseren sterblichen Leib wieder lebendig machen. Und das steht in jenem 8. Hauptstück, das im Vers 29 davon spricht, daß Gott uns für die Gleichgestaltung mit dem Bilde Seines Sohnes vorherbestimmt hat.

3) Die Gottebenbildlichkeit des neuen Menschen verwirklicht sich in seiner Erkenntnis und Liebe Gottes, die uns durch den Heiligen Geist mitgegeben ist.

Erkenntnis und Liebe sind hier im biblischen Begriff zu nehmen. Und so ist zu beachten, daß beide untrennbar zusammengehören. — Die wahre Erkenntnis Gottes ist nicht ohne Liebe Gottes. Gott recht erkennen, heißt in biblischer Sicht zugleich: Gott in Wort und Tat anerkennen, Ihn verehren und Ihm danken (Röm 1,21). Die Wahrheit, die aus Gott ist, wird nur so erkannt, daß sie getan wird. „Wer Böses treibt, haßt das Licht und kommt nicht an das Licht . . .; wer aber die Wahrheit tut, kommt an das Licht . . ." (Jo 3,20.21). Denn Erkenntnis Gottes und Seiner Wahrheit ist Erkenntnis des Willens Gottes, und zwar solche Erkenntnis, die den Willen Gottes anerkennt und geschehen läßt. — Und die Liebe Gottes ist nicht ohne Erkenntnis Gottes. Die Liebe Gottes streckt sich aus nach der Schau Gottes; vollendet sich die Liebe Gottes, so geht sie in die Schau Gottes über, in die schauende Liebe und in

die liebende Schau (1 Kor 13,8-13). „Die Liebe ist aus Gott, und jeder, der liebt, ist aus Gott geboren und erkennt Gott. Wer nicht liebt, kennt Gott nicht; denn Gott ist Liebe“ (1 Jo 4,7.8). Unter Liebe Gottes verstehen wir, vor allem mit Paulus und Johannes, die Liebe, die uns Gott in seinem Sohne erzeigt hat (1 Jo 4,9) und die in unseren Herzen ausgegossen ist durch den uns gegebenen heiligen Geist (Röm 5,5); in dieser Liebe von Gott her sind wir mit Christus und Gott vereinigt (Röm 8, 28-39), so daß wir Gott und den Nächsten lieben (1 Jo 4,19-21). — In solcher Erkenntnis und Liebe Gottes wird der Mensch wie Gott, der eitel Wahrheit und Liebe ist, und betätigt sich als Freund Christi und Sohn Gottes, der den himmlischen Vater kennt und liebt. „Seht, welch große Liebe uns der Vater gegeben hat, so daß wir Kinder Gottes genannt werden, und wir sind es. Darum kennt die Welt uns nicht, weil sie Ihn nicht erkannt hat. Geliebte! Jetzt sind wir Kinder Gottes; und noch ist nicht offenbar geworden, was wir sein werden. Wir wissen aber, daß wir Ihm ähnlich sein werden, wenn Er erschienen sein wird. Denn wir werden Ihn sehen, wie Er ist“ (1 Jo 3,1.2). Daß wir durch die Erkenntnis und Liebe Gottes Ihm stets ähnlicher werden, das gilt vor allem darum, weil bei der Erkenntnis und Liebe, von der hier die Rede geht, ich so erkenne und liebe, wie ich selber von Gott erkannt und geliebt bin (1 Kor 13,12; Gal 4,9). Gott erkennen und lieben, heißt mithin: in Gottes eigene Erkenntnis und Liebe aufgenommen werden, an Gottes eigener Erkenntnis und Liebe teilnehmen, unvollkommen hier und jetzt im Glauben, der nämlich durch die Liebe wirksam ist (Gal 5,6), vollkommen einst in der Schau. Gott erkennt und liebt mich zuvor und zieht mich in Seiner Erkenntnis und Liebe, die mich ruft, an Seinen Busen. — Das aber bedeutet: Gott offenbart sich mir; Er offenbart mir Seine Wahrheit und Seine Liebe, und Seine Wahrheit und Liebe ist auch Seine Wahrheit über mich und Seine Liebe zu mir. Gott offenbart mir, wie Er mich kennt und liebt, mich kennt und liebt in Seinem Sohne. In Christus gleicht sich Gott mir an und mich gleicht Er sich an; und so offenbart Gott sich in Christus uns Menschen. Das Bild Gottes, das vom Antlitze Christi in unser Herz hellscheinend strahlt, ist Offenbarung Gottes; und es verwirklicht sich darum in unserer Erkenntnis und Liebe Gottes.

Die biblische Unterlage für diesen Satz ist uns bereits vertraut von solchen Texten wie Kol 3,10 und 2 Kor 3,18-4,6. Im Kolosserbrief wird ausdrücklich gesagt, der neue Mensch werde nach dem Bilde Gottes erneuert zu (rechter) Erkenntnis (eis epignosin). Und auch im Zweiten Korintherbrief wird das Bild des Herrn, in das wir umgestaltet werden, ausgerichtet auf die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes auf dem Antlitze Christi. Unsere Umgestaltung in das Bild des Herrn vollzieht sich in unserem Schauen der Herrlichkeit des Herrn. — Auch der Apostel Johannes verknüpft unsere Gottähnlichkeit aufs engste mit unserer Erkenntnis und Liebe Gottes, insbesondere mit unserer künftigen Gottesschau. Die Hauptstelle, die sich im Ersten Johannesbrief (3,1.2) findet, haben wir im Zusammenhang mit diesem Sachverhalt bereits mitgeteilt. Zu erinnern ist aber auch an jene Aussagen Jesu im Johannesevangelium, in denen es heißt, daß wer den Sohn sieht, auch den Vater sieht (14,6-10; 12,45), und daß wer den Sohn sieht und an Ihn glaubt, das ewige Leben hat (6, 40.47). Und wie Paulus, so läßt auch Johannes die Erkenntnis und Liebe Gottes uns eingegossen sein durch den heiligen Geist, der uns gegeben ist (Röm 5,5; 2 Kor 3,18). „Gott hat keiner jemals gesehen. Doch wenn wir einander lieben, bleibt der Gott in uns, und Seine Liebe ist vollkommen in uns. Daran erkennen wir, daß wir in Ihm bleiben und Er in uns, daß Er von Seinem Geiste uns gegeben hat“ (1 Jo 4, 12.13).

4) Da die Gottebenbildlichkeit des neuen Menschen Christusebenbildlichkeit ist, umfaßt sie den ganzen Menschen, auch

seinen Leib, wenn sie auch an diesem sich erst bei der Auferstehung von den Toten erweist.

Die klassische Stelle für diesen Sachverhalt ist Phil 3,20.21: „Unser Bürgertum ist im Himmel, woher wir auch den Heiland erwarten, den Herrn Jesus Christus; Er wird den Leib unserer Niedrigkeit umgestalten und ihn gleichförmig machen dem Leibe Seiner Herrlichkeit, gemäß der Wirksamkeit, mit der Er sich alles zu unterwerfen vermag" (hos metaschaematisei to soma taes tapeinoseos haemon symmorphon to somati taes doxaes autou). Und im Auferstehungskapitel des 1. Korintherbriefes heißt es 15,47-49: „Der erste Mensch (Adam) ist von Erde, irdisch, der zweite Mensch (der letzte Adam) vom Himmel. Wie der irdische (Mensch), so sind auch die irdischen (Menschen); und wie der himmlische (Mensch), so sind auch die himmlischen (Menschen). Und wie wir das Bild des irdischen getragen haben, so werden wir auch das Bild des himmlischen tragen." Nach 2 Kor 4,10.11 ist aber die Gleichgestaltung unseres sterblichen Leibes mit dem verklärten Christus nicht nur himmlische Zukunft, wie sie im Vers 14 erhofft wird; sondern sie ist bereits in dieser irdischen Gegenwart am Werke. „Immerdar tragen wir das Todesleiden des Jesus an unserm Leib herum, damit auch das Leben des Jesus an unserm Leib offenbar werde. Stets werden wir mitten im Leben in den Tod ausgeliefert um Jesu willen, damit auch das Leben des Jesus an unserm sterblichen Leib offenbar werde." Der neue Mensch ist in einer ständigen Wandlung begriffen, in einer Wandlung vom Tode zum Leben, von Niedrigkeit zu Herrlichkeit, von Schwachheit zu Kraft; und diese Wandlung tritt an seinem Leib in Erscheinung. „Mag auch unser äußerer Mensch aufgerieben werden, doch unser innerer erneuert sich Tag für Tag" (2 Kor 4,16). Und daß der äußere Mensch abstirbt, ist gerade das Zeichen dafür, daß der innere Mensch zu ewigem Leben geboren wird. Denn die Verähnlichung mit dem Herrlichkeitsbild des Christus geht den Weg und den einzigen Weg über unsere Verähnlichung mit den Leiden und dem Tode Christi. Paulus bekennt im Philipperbrief (3, 11.12) von sich: „Erkennen soll ich Ihn (Christus) und die Kraft Seiner Auferstehung und die Gemeinschaft Seiner Leiden, und gleichgestaltet werden soll ich (symmorphizomenos) Seinem Tode, wenn anders ich hinkommen soll zur Auferstehung aus den Toten heraus. Nicht als hätte ich es schon im Griff, nicht als wäre ich bereits vollendet, aber ich jage dem Ziele nach, ob ich es wohl ergreifen könnte, weil auch ich von Christus Jesus ergriffen bin." Gerade dadurch, daß wir an den Leiden Christi teilnehmen, wird hienieden Christus an unserem Leibe verherrlicht, sei es durch Leben, sei es durch Tod; denn für den Christen ist das Leben Christus und das Sterben Gewinn (Phil 1, 20.21).

Unsere neue Gottebenbildlichkeit durch Gleichgestaltung mit Christus sei noch einmal zusammengefaßt, und zwar in die Gebetsworte des Eph 3, 14-21. Aus der paulinischen *lex orandi* erkennen wir auch hier die paulinische *lex credendi*. „So beuge ich denn meine Knie vor dem Vater unseres Herrn Jesus Christus, von dem jegliche Gemeinschaft, die im Himmel und auf Erden einen Vater hat, ihren Namen empfängt. Er möge euch nach dem Reichtum Seiner Herrlichkeit verleihen, daß ihr durch Seinen Geist mit Kraft gestärkt werdet am inneren Menschen. Christus möge durch den Glauben in eueren Herzen wohnen. Möget ihr in Liebe festgewurzelt und festgegründet sein, um mit allen Heiligen zu erfassen die Breite und Länge, die Höhe und Tiefe (des göttlichen Heilsplanes); dann werdet ihr zugleich erkennen die Liebe Christi, die alle Erkenntnis übersteigt, bis ihr erfüllt seid mit der ganzen Fülle Gottes. Dem aber, der Macht hat, alles zu tun, überschwenglich mehr als wir bitten oder verstehen, nach der Kraft, die in uns wirksam ist — Ihm sei Ehre in der Kirche und in Christus Jesus für alle Geschlechter von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen." Über

unsere neue Gottebenbildlichkeit durch Gleichgestaltung mit Christus enthält dieses Gebet vier Grundgedanken. 1. Gott der Vater will uns teilnehmen lassen am Reichtum Seiner Herrlichkeit; wir sollen erfüllt werden mit der ganzen Fülle Gottes. Das heißt: wir werden in unserer Verherrlichung ähnlich der Herrlichkeit Gottes und so Ebenbilder Gottes. 2. Das wird bewirkt an unserem inneren Menschen durch Gottes Geist. 3. Ist aber in uns Gottes Geist am Werke, so wohnt Christus in unseren Herzen durch den Glauben. Denn Er wohnt in uns, so dürfen wir im paulinischen Geiste ergänzen (Röm 8,9-11), durch Seinen Geist, der auch der Geist Gottes ist. Durch den vom Geiste Gottes uns gegebenen Glauben haben wir den Geist Gottes und durch den Geist Gottes Christus in uns leben. Wie es Gal 2,20 heißt: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir. Sofern ich aber noch im Fleische lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat." 4. Der in uns durch den Glauben wohnende Geist Christi wirkt sich in uns aus in der Liebe, die zur Fülle der Heilserkenntnis reift, und in der Erkenntnis, die sich mit der unbegreiflichen Liebe Gottes füllt.

Wir bezeichneten unsere Christusebenbildlichkeit bereits immer wieder als die neue Gottebenbildlichkeit. Die Christusebenbildlichkeit macht nämlich aus dem alten Menschen einen neuen Menschen. Dieses Merkmal der Neuheit ist von schwerem Gewicht. Und es verdient in einem dritten Hauptsatz noch eigens aufgestellt und entwickelt zu werden.

III) Unsere Christus- und Gottebenbildlichkeit ist eine Neuschöpfung, das heißt eine Wiedergeburt aus dem Todesstand der Sünde in den Lebensstand der Gerechtigkeit und Heiligkeit.

„Wenn jemand in Christus ist, so ist er eine neue Schöpfung (kainae ktisis); das Alte ist vergangen, siehe Neues ist geworden" (2 Kor 5,17). „In Christus Jesus gilt weder Beschneidung etwas noch Vorhaut, sondern Neuschöpfung" (Gal 6,15). Was Paulus Neuschöpfung nennt, das bezeichnet Johannes als Neu- oder Wiedergeburt (Jo 3,3: ean mae tis gennaethae anothen) und als Geburt aus dem Geiste (Jo 3,8: pas ho gegennaemenos ek tou pneumatos) oder als Geburt aus Gott (1 Jo 2,29; 3,7; 5,4: pan to gegennaemenon ek tou theou; Jo 8,47).

Der Begriff der Neuschöpfung oder Neugeburt schließt eine Reihe von Einzelsachverhalten in sich, die es nun zu erläutern und zu bekräftigen gilt.

1) Von Natur sind wir alle das gerade Gegenteil von einem Ebenbild Christi und Gottes in dem Sinne, in welchem das Neue Testament von Gottebenbildlichkeit spricht.

Die neue Gottebenbildlichkeit ist also Gnade, das heißt unverdiente Gabe Gottes. Es ist eine übernatürliche, himmlische Gottebenbildlichkeit. Der in Christus nach Gottes Bild neugeschaffene Mensch ist nicht mehr der natürliche, irdische, sondern ein übernatürlicher, himmlischer Mensch.

Der *locus classicus* für diesen Sachverhalt bietet sich uns in Eph 2,1-10 dar. „Und ihr waret tot durch eure Übertretungen und Sünden, in denen ihr einst wandeltet nach der Weise dieser Weltzeit, nach dem Sinne des Fürsten, der die Obermacht hat (über die Geister) in der Luft, des Geistes, der annoch wirkt in den Söhnen des Ungehorsams. Unter diesen wandelten auch wir alle in den Begierden unseres Fleisches und vollbrachten die Gelüste des Fleisches und der Sinne; und wir waren von Natur Kinder des Zornes (aemetha tekna physei orgaes), wie auch die übrigen. Gott aber, der reich ist an Erbarmen durch Seine übergroße Liebe, mit der Er uns geliebt

hat, Er hat uns, die wir tot waren durch die Übertretungen, lebendig gemacht mit dem Christus. Durch Gnade (chariti) also seid ihr gerettet. Er hat uns in Christus Jesus mitauferweckt und in den Himmel mitversetzt. So wollte Er in der künftigen Zeit den überschwenglichen Reichtum Seiner Gnade und Güte gegen uns erweisen in Christus Jesus. Denn durch die Gnade seid ihr gerettet durch den Glauben; und das nicht aus euch, es ist Gottes Geschenk (theou to doron); nicht aus Werken, damit sich keiner rühme. Denn Sein Gebilde (poiaema) sind wir, geschaffen (ktisthentes) in Christus Jesus zu guten Werken; diese hat Gott im voraus bereitet, damit wir in ihnen wandeln."

Es fragt sich, wie im Vers 3 *physei* zu deuten ist. *Physei* besagt hier denselben Zustand, der bald darauf im Vers 12 als *choris Christou* gekennzeichnet wird: „von Natur" ist gleich „ohne Christus", „fern von der Gemeinschaft mit Christus". Der natürliche Mensch ist der Nichtchrist, der Mensch ohne Christus und so der Weltmensch ohne Hoffnung und ohne Gott, das heißt ohne den Gott, der allein in Wahrheit Gott ist, und dieser wahre Gott ist der Gott, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat (Eph 2,12: aete to kairo ekeino choris Christou. ... elpida mae echontes kai atheoi en to kosmo). Der natürliche Mensch ist der alte Mensch der Sünde und der irdischen Gelüste. Der neue Mensch dagegen ist der Mensch in Christus und so der übernatürliche, in den Himmel versetzte Mensch. Denn sein Sinnen ist nicht irdisch, sondern sein Wandel ist bereits hienieden im Himmel (Phil 3,19.20). Der neue Mensch trägt nicht mehr das Bild des irdischen Menschen, des ersten Adam, sondern das Bild des himmlischen Menschen, des letzten Adam, der da Christus ist (1 Kor 15,49).

Hier zeigt sich, mit welchem Recht die katholische Lehre von einer übernatürlichen Gottebenbildlichkeit im Menschen spricht. Sie bezieht nämlich diesen Ausdruck auf das Ebenbild Gottes, das unser Stammvater Adam durch seine Sünde für sich selbst und für alle seine Nachkommen verloren und das uns Christus, der neue Adam, durch seinen Gehorsam wiederhergestellt hat. Und es ist auch keine Frage, daß der Ausdruck soweit biblisch gerechtfertigt ist, nicht einmal nur der Sache, sondern auch der Sprache nach. Aber das ist nur die eine Seite der katholischen Redeweise von einer übernatürlichen Gottebenbildlichkeit. Die andere Seite ist, daß die katholische Lehre von übernatürlicher Gottebenbildlichkeit spricht im Unterschied von natürlicher Gottebenbildlichkeit. Und hier erhebt sich allerdings die Frage, ob das Neue Testament mit seinem Gegensatz von *physei* und *en tois epouraniais* den katholischen Unterschied einer natürlichen und einer übernatürlichen Gottebenbildlichkeit meint. Jener Abschnitt des Epheserbriefes stellt der übernatürlichen Gottebenbildlichkeit des Christen zwar etwas gegenüber, und zwar das, was der Mensch ist von Natur. Aber das natürliche Wesen des Menschen wird in jenem Text hingestellt als der sündige Mensch, der unter der Herrschaft des Fürsten dieser Welt und unter dem Zorne Gottes steht. Der natürliche Mensch enthüllt sich hier als der unnatürliche Mensch. Darum ist im Christen der alte, natürlich-unnatürliche Mensch durch die Taufe getötet und begraben (Röm 6, 3.6); und wir Christen sind aufgefordert, den alten, natürlichen Menschen abzulegen (Eph 4,2). Hier wird also von dem, was der Mensch ist von Natur, gerade das ausgesagt, was aller Gottebenbildlichkeit, auch einer natürlichen, widerstreitet. Und die katholische Lehre versteht denn auch unter natürlicher Gottebenbildlichkeit des Menschen etwas anderes und gerade etwas anderes, als daß der Mensch naturgemäß ein Sünder und so ein Knecht des Teufels und ein Feind Gottes sei. Die katholische Lehre dürfte mithin noch einen anderen Begriff von Natur des Menschen und von natürlichem Menschen haben als den, der uns in jener Stelle des Epheserbriefes begegnet. Und so ist es in der Tat. Denn nicht

nur der alte, sündige, sondern auch noch der neue, gerechtfertigte Mensch besitzt als Ausstattung seines Wesens die *naturalis humanitas*, die theologisch natürliche Gottebenbildlichkeit heißt. „Natur" und „natürlich" wird dann nicht mehr in einem biblisch-heilsgeschichtlichen, sondern in einem abstrakt-metaphysischen Begriffe genommen. Der Ausdruck ist nicht mehr des Paulus, sondern des Aristoteles und der Stoa. Aber ein anderes ist die Ausdrucksweise, und ein anderes ist die Sache selbst, die ausgedrückt wird. Und ob nicht doch die Sache selbst auch im Neuen Testament ihren Platz hat, wird eine Frage bleiben, der wir weiter nachzuspüren haben. Von jenem Text im Epheserbrief läßt sie sich nicht beantworten.

Dennoch haben wir mit dem soeben Gesagten auch in der Sache selbst einen guten Schritt vorangetan. Der sprachliche Ausdruck ist nämlich für die Sache selbst keineswegs nebensächlich. Ein Mißverständnis der Sprache zieht nur zu leicht ein Mißverständnis der Sache selbst nach sich. Auch der katholische Theologe kann und muß auf Grund von Eph 2,1-3 sagen, daß von Natur der Mensch ein Sünder ist und sich mithin seiner Natur nach in schrecklichster Verderbnis befindet. Auch der katholische Theologe kann und muß so sagen, wenn er die Natur des Menschen im biblischen oder heilsgeschichtlichen Sinne versteht. Dann bedeutet die Natur oder das Wesen des Menschen nicht das, was der menschlichen Natur als solcher zukommt, was ihr also auch noch zukommen muß, daß der Mensch überhaupt ein Sünder werden und sein kann — denn dazu muß er wenigstens ein Mensch und im Besitz und Gebrauch der eigentlich menschlichen Anlagen und Vermögen sein. Nicht in diesem allgemeinen Allerweltsverstande spricht aber das Neue Testament von dem, was der Mensch ist von Natur. Das Neue Testament sieht die Natur des Menschen niemals anders, als wie sie in einer bestimmten heilsgeschichtlichen Lage da ist und sich religiös-sittlich betätigt. Und die bestimmte heilsgeschichtliche Lage, in der sich der natürliche Mensch nun einmal wirklich befindet, ist der Stand des gefallenen Menschen. Außerhalb der göttlichen Gnade, von Natur weiß dieser Mensch nichts von dem Gott der Verheißungen und den Verheißungen Gottes (Eph 2,12); so lebt er hoffnungslos und gottlos in dieser Welt, das heißt in dieser finsteren Welt, in der die Macht der Sünde und des Todes allgewaltig herrscht. Kein katholischer Exerzitienmeister und Missionsprediger spricht denn auch anders vom natürlichen Menschen, wenn er nach Prophetenweise ihm sein Sündenelend vorhält und ihn zur Buße ruft. Dann scheut er sich gewiß nicht, den religiös-sittlichen Zustand des natürlichen Menschen in die zwei Wörter zusammenzufassen: grandis ruina. Dann redet er, wie die katholische Kirche in ihrer Liturgie der Advents- und Fastenzeit den Menschen, der auf seine Natur, statt auf Gott vertraut, zur Einsicht führt mit Sprüchen der Propheten und der Psalmen und mit den Buß- und Weherufen eines Johannes des Täufers und des Herrn selbst. Und wenn der Papst und katholische Bischöfe an das Dritte Reich und seine „natürlichen Menschen" den Maßstab des Wortes Gottes anlegten, dann entlarvten sie jene Natürlichkeit, deren sich ihre Lobredner nicht genug rühmen konnten, als das, was sie wirklich war: Unnatürlichkeit und Unmenschlichkeit, erfinderisch in allem Bösen und in jeglichem Lug und Trug, erfinderisch bis zur Erfindung der Todeskammern, in denen angeblich lebensunwerte Menschen massenweise vergast wurden. Aus der prophetischen und neutestamentlichen Sicht wird uns auch die Sprache solcher Kirchenlehrer wie Augustins, Anselms und Bonaventuras keinen Anstoß bereiten. Sie reden vom Neuen Testamente und von dessen heilsgeschichtlichem Menschenbild her über den natürlichen Menschen, nicht oder kaum von einem abstrakt-metaphysischen Menschenbild her, wie es vor allen Aristoteles in seiner Ersten Philosophie als Wesenswissenschaft grundgelegt hatte. Im selben

Geist, wie er aus der Schrift und den Vätern zu uns spricht, beginnt der Trienter Kirchenrat seinen Beschluß über die Rechtfertigung und also über die neue Gottebenbildlichkeit (Denz 793): Primum declarat sancta Synodus, ad iustificationis doctrinam probe et sincere intelligendam oportere, ut unusquisque agnoscat et fateatur, quod, cum omnes homines in praevaricaritione Adae innocentiam perdidissent (Rom 5,12; 1 Cor 15,22), *facti immundi* (Is 64,6) et (ut Apostolus inquit) *„natura filii irae"* (Eph 2,3), quemadmodum in decreto de peccato originali exposuit, usque adeo servi erant peccati (Rom 6,20) et sub potestate diaboli ac mortis, ut non modo gentes per vim naturae, sed ne Judaei quidem per ipsam etiam litteram Legis Moysi inde liberari aut surgere possent, tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum. Zu vergleichen ist auch die durchaus an der Bibel ausgerichtete Sprache des Catechismus Romanus in dieser Sache (IV, 11.12).

Von Natur besitzt also der Mensch nicht die Gottebenbildlichkeit, die er in Christus aus Gnade empfängt. Unsere Christusebenbildlichkeit mit Gott ist Neuschöpfung. „Neuschöpfung" besagt aber noch ein zweites: nicht nur was von Natur nicht da ist, wird geschaffen und mithin neugeschaffen; sondern was schon einmal da war und verloren wurde, wird aufs neue geschaffen. In Christus empfängt aus Gnade der Mensch die Gottebenbildlichkeit wieder, die er von Natur nicht mehr besitzt. Neuschöpfung ist Wiederherstellung oder Erneuerung.

2) Durch unsere Christusebenbildlichkeit wird die Gottebenbildlichkeit wiederhergestellt oder erneuert, die Adam im paradiesischen Urstand besaß und die er durch seine Sünde für sich selbst und für alle seine Nachkommen verlor.

Nach allem, was wir über die vorhergehende These ausgeführt haben, können wir den Beweis der zweiten These kurz gestalten. Sie ist mittelbar, freilich auch nur mittelbar, in dem Hauptbeleg eingeschlossen, den wir für die erste These beigebracht haben. Nach Eph 2,1-3 macht die Sünde den Menschen unähnlich seinem Gott und Schöpfer. Wird in Christus der Mensch von der Sünde befreit, wird er gerechtfertigt, so ist er Gottes Ebenbild. Daraus folgt: Solange der Mensch ohne Sünde und in der Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes war, solange war er auch jener Mensch, der nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit. Vor dem Falle besaß mithin unser Stammvater Adam jene Gottebenbildlichkeit, die er durch den Fall für sich selbst und für alle seine Nachkommen verlor. Ebenso kam nach Röm 5, 12.18 durch des Einen Sünde auf alle Menschen Tod und Verdammnis, und so kommt auch durch des Einen Gerechtigkeit auf alle Menschen Rechtfertigung zum Leben. Und Röm 3,23 heißt es noch beweiskräftiger: „Alle haben gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes." Wir dürfen mit gutem Recht diesen Vers auch so lesen: Alle haben gesündigt und ermangeln dadurch der Ebenbildlichkeit Gottes. Denn wir haben früher gesehen, daß Paulus zur Ebenbildlichkeit Gottes die Teilnahme an der Herrlichkeit Gottes rechnet.

Wiederum zeigt sich, mit welchem Recht die katholische Lehre von einer übernatürlichen Gottebenbildlichkeit des Menschen spricht. Die Gottebenbildlichkeit, von der das Neue Testament kündet, ist Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit, die durch die Sünde des Menschen verlorengegangen ist. Was der Mensch aber wie auch immer verlieren konnte, ohne aufzuhören, ein Mensch zu sein, das gehört nicht zu seiner Natur, wenn diese im abstrakt-metaphysischen Sinn genommen wird. Es bleibt die Frage auf dem Plan, inwiefern diese menschliche Natur in sich und aus sich

etwas aufweist, das vom Neuen Testament her als eine gewisse Gottebenbildlichkeit angesprochen werden dürfte. Das Problem muß also aus dem neutestamentlichen Begriff der Gottebenbildlichkeit gestellt werden. Ist dem Menschen nach dem Verlust der übernatürlichen Gottebenbildlichkeit noch etwas verblieben, das im Neuen Testament zur Gottebenbildlichkeit gezählt wird? Hat der Mensch noch eine Beziehung zu Gott, und zwar eine solche, durch die er seinem Gott ähnlich ist und wird? Vor allem ist zu fragen: Hat von Natur der Mensch noch eine Erkenntnis Gottes und des göttlichen Gesetzes? Denn Erkenntnis Gottes lernten wir als einen ganz wesentlichen Bestandteil dessen kennen, was im Neuen Testament Gottebenbildlichkeit genannt wird. Eine unserer Thesen lautete: Die Gottebenbildlichkeit des neuen Menschen verwirklicht sich in unserer Erkenntnis und Liebe Gottes, die uns durch den Heiligen Geist mitgegeben ist. Nun ist der Mensch in der Sünde der Mensch ohne den Heiligen Geist; er ist der aus dem Fleische, und nicht der aus dem Geiste geborene Mensch. So tut sich die Frage auf: Ist dem Menschen, der des Heiligen Geistes ermangelt, noch eine Erkenntnis und Liebe Gottes geblieben, die also nicht vom Geiste Gottes, sondern aus dem eigenen Geist des Menschen stammt? Hat Gott dem Menschen noch eine Möglichkeit geschaffen, Gott und Gottes Gesetz zu erkennen und anzuerkennen, eine Möglichkeit, die von vornherein in der Natur des Menschen und in der ihn umgebenden natürlichen Seinswelt liegt? Es ist hier noch nicht der Ort, die Frage zu beantworten. Die natürliche Gottebenbildlichkeit erscheint vorerst gleichsam am untern Rande der übernatürlichen Gottebenbildlichkeit.

Denn zuvor ist für die Neuschöpfung oder Wiederherstellung noch die wichtige Zeitfrage zu stellen und zu beantworten. Geschieht die Wiederherstellung der verlorenen Gottebenbildlichkeit in der endgeschichtlichen Zukunft oder auch bereits in der irdischen Gegenwart? Und wenn sie bereits in der irdischen Gegenwart anhebt, so knüpft sich die Frage an, in welchem Maße sie bereits hienieden wirklich wird. Das Neue Testament beantwortet uns diese Zeit- und Maßfrage in zwei Spruchreihen, die einander ein gewisses Widerspiel bilden.

3) Wenn auch die Neuschöpfung und Wiederherstellung unserer Gottebenbildlichkeit erst vollkommen offenbar wird bei der Wiederkunft des Herrn (Phil 3,20.21; 1 Jo 3,2; Röm 8,18-23), und zwar weit über das hinaus, was durch die Sünde zerstört wurde (Röm 5,20), so ist der Christ doch bereits hienieden befreit vom Gesetz der Sünde und des Todes (Röm 7,4—6; 8,2), das in unserem Fleische, in meinen Gliedern wohnt (Röm 7,23); und er wandelt im Geist (Röm 8, 4.9) und so in der Wahrheit der Gerechtigkeit und Heiligkeit (Eph 4,24) und in der Neuheit des Lebens (Röm 6,4). Gott hat uns ins Herz den Geist als Angeld (arrabon) gegeben (2 Kor 1,22; 5,5; Eph 1,14); wir haben die Erstlinge (aparchae) des Geistes (Röm 8,23).

„Wenn Christus, unser Leben, offenbar wird, dann werdet auch ihr mit Ihm offenbar werden in Herrlichkeit" (Kol 3,4). Derselbe Kolosserbrief sagt im Vers vorher (3,3): „Ihr seid gestorben, euer Leben ist mit Christus verborgen in Gott." Das heißt: der alte Mensch mit seinen Werken, wie es bald darauf im Vers 9 lautet, ist gestorben; nun lebt ein neuer Mensch, der in Christus nach dem Bilde Gottes geschaffen ist zu wahrer Erkenntnis (3,10) und in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit (Eph 4,24). Noch ist freilich dies neue Leben des neuen Menschen nicht offenbar, es ist verborgen in der Schwachheit und Niedrigkeit unseres begehrlichen und sterblichen Fleisches; wir tragen diesen Schatz hienieden in irdenen Gefäßen (2 Kor 4,7). Aber wie unser neues Leben verborgen war mit Christus dem Gekreuzigten, so wird

es in seiner ganzen Herrlichkeit auch mit Christus dem Auferstandenen offenbar werden, wenn Christus, unser Leben, in seiner ganzen Herrlichkeit offenbar wird. „Gott hat uns befreit aus der Macht der Finsternis und in das Reich Seines geliebten Sohnes versetzt. In Ihm haben wir die Erlösung durch Sein Blut, die Vergebung der Sünden" (Kol 1,13.14). „In Ihm habt ihr auch die Beschneidung empfangen, nicht eine solche, die mit Händen vorgenommen worden ist, sondern jene, die im Ablegen des Fleischesleibes besteht, die Beschneidung in Christus. Seid ihr doch mit Ihm in der Taufe begraben worden und in Ihm auferstanden durch den Glauben an die Macht Gottes, der Ihn von den Toten auferweckt hat. Auch euch, die ihr tot waret durch die Sünden und durch euer unbeschnittenes Fleisch, hat Gott mit Ihm lebendig gemacht. Hat Er uns doch gnädig alle Sünden vergeben" (Kol 2,11—13). „Einst waret ihr Finsternis, nun aber seid ihr Licht im Herrn. Wandelt als Kinder des Lichtes! Die Frucht des Lichtes ist lauter Güte und Gerechtigkeit und Wahrheit" (Eph 5, 8.9). In Christus Jesus ist der alte Mensch mitgekreuzigt, mitgestorben und mitbegraben, damit der Leib der Sünde vernichtet werde und wir fürderhin nicht mehr der Sünde als Knechte dienen (Röm 6,6). Wir sind der Sünde abgestorben, leben aber dem Gotte in Christus Jesus (Röm 6,11) und wandeln so in der Neuheit des Lebens (Röm 6,4). „Demnach gibt es keine Verdammnis mehr für diejenigen, die in Christus Jesus sind" (Röm 8,1).

Diese Aussprüche Pauli versteht die katholische Lehre im Sinne einer inneren Umgestaltung und Erneuerung des Menschen. Wird der Mensch gerechtfertigt, so werden seine Sünden nicht rein äußerlich zugedeckt, sondern innerlich abgewaschen; der Sünder wird nicht rein äußerlich gerecht erklärt, sondern innerlich gerecht und heilig gemacht. Freilich ist nach derselben katholischen Lehre die Gerechtigkeit, durch die wir gerecht werden, keine Eigengerechtigkeit, das heißt nicht unsere Gerechtigkeit aus unseren Werken, sondern Gottesgerechtigkeit, das heißt die Gerechtigkeit von Gott her und aus der Gnade Christi und unserem Glauben an Jesus Christus. Aber diese Gottesgerechtigkeit bleibt für den, der durch sie gerecht gemacht wird von Gott, keine Fremdgerechtigkeit; sondern mit der Gottesgerechtigkeit werden wir beschenkt und an unserem inneren Geist erneuert, so daß wir wahrhaft gerecht heißen und wahrhaft gerecht sind. Wir nehmen die Gottesgerechtigkeit in uns auf als die unsrige. Der Trienter Kirchenrat erblickt die Formursache unserer Rechtfertigung, und zwar die *unica formalis causa* in jener „iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit", qua videlicet ab eo donati renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur, sed vere iusti nominamur et sumus, iustitiam in nobis recipientes unusquisque suam, secundum mensuram, quam *Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult* [1 Cor 12,11], et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem (Denz. 799). Und derselbe Kirchenrat verwirft, si quis dixerit, homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quae in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis inhaereat, aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei (Denz. 821).

4) Einerseits wohnt also der Geist Gottes und Christi in uns, und wir sind versetzt in das neue Leben des Gottes- und Christusgeistes und Seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit. Obwohl in uns so der Fleischesleib abgestorben ist und wir nicht nach Fleischesweise kämpfen, so wandeln wir anderseits annoch im Fleische, in der Anfechtung vom Fleische her.

„Im Fleische sein" und „fleischlich sein" oder „nach Fleischesweise leben", beide Zustände des Menschen sind nach Paulus wohl zu unterscheiden (2 Kor 10,3). Auch der Christ wandelt hienieden noch im Fleische, das heißt in der Hinfälligkeit und Versuchlichkeit des Fleisches; und er seufzt unter dem Zwiespalt zwischen dem Geist und den Fleischesbegierden. „Gesät wird in Schwachheit, auferweckt wird in Kraft" (1 Kor 15,43). Freilich mitten in dieser Schwachheit des Fleisches ist beim Gerechtfertigten das Gesetz und die Kraft des lebendigmachenden Geistes am Werke und vollendet sich (2 Kor 12,9; Röm 8,2) in den Früchten des Geistes, so daß wir nicht die Begierden und Werke des Fleisches verrichten (Gal 5,15—24). „Dennoch ob wir auch im Fleische wandeln, so kämpfen wir doch nicht nach Fleischesweise" (2 Kor 10,3).

Der Trienter Kirchenrat sagt dazu (Denz. 792): In renatis nihil odit Deus, quia *nihil est damnationis iis* [Rom 8, 1] qui vere *consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem* [Rom 6, 4], qui *non secundum carnem ambulant* [Rom 8, 1], sed *veterem hominem* exuentes et *novum, qui secundum Deum creatus est, induentes* [Eph 4, 22 sqq; Col 3, 9 sq], innocentes, immaculati, puri, innoxii ac Deo dilecti filii effecti sunt, *heredes quidem Dei, coheredes autem Christi* [Rom 8, 17], ita ut nihil prorsus eos ab ingressu coeli remoretur. Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec sancta Synodus fatetur et sentit; quae cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus et viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus non valet. Quin immo *qui legitime certaverit, coronabitur* [2 Tim 2, 5]. Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus *peccatum* [Rom 6, 12 sqq] appellat, sancta Synodus declarat, Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat.

Damit dürfte wohl in den Wesenszügen das entfaltet sein, was das Neue Testament über jene Gottebenbildlichkeit lehrt, die von der katholischen Kirche und Theologie als übernatürlich bezeichnet wird. Ich versuchte einsichtig zu machen, inwiefern die katholische Rede von einer übernatürlichen Gottebenbildlichkeit das Neue Testament auf ihrer Seite hat. Dennoch ist das biblische Recht, von übernatürlicher Gottebenbildlichkeit zu sprechen, erst zur Hälfte gesichert. Die übernatürliche Gottebenbildlichkeit wird nämlich einer natürlichen Gottebenbildlichkeit gegenübergestellt, worauf ich bereits aufmerksam gemacht habe. So müssen wir nun weiter fragen, ob es auch vom Neuen Testament ebenso wie vom Alten Testament her eine natürliche Gottebenbildlichkeit des Menschen gibt, so daß wir im katholischen Sinne übernatürliche und natürliche Gottebenbildlichkeit unterscheiden dürfen. Und was bedeutet beiderlei Gottebenbildlichkeit je füreinander, die natürliche für die übernatürliche und die übernatürliche für die natürliche?

Drittes Hauptstück
Die natürliche Gottebenbildlichkeit und das Neue Testament

Wir knüpfen an zwei Thesen an, die sich uns aus dem Neuen Testament ergeben haben. Erstens: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen, von der das Neue Testament ausdrücklich spricht, wirkt sich in der Erkenntnis Gottes aus, und zwar in einer Erkenntnis, die in der Liebe Gottes, im Tun des Willens Gottes ihr inneres Ziel hat. Zweitens: Diese Gottebenbildlichkeit war dem Menschen durch seine Sünde verlorengegangen; der noch ungerechtfertigte Sünder besitzt sie nicht mehr. Es erhebt sich nach der zweiten These die Frage: Ist die Gottebenbildlichkeit ganz verlorengegangen, oder ist ein Rest dem Menschen verblieben? Und das besagt nach der ersten These: Ist die Gotteserkenntnis ganz verlorengegangen, oder ist dem Menschen ein Rest an

Erkenntnis Gottes verblieben, und zwar eine restliche Gotteserkenntnis, die in etwa noch den Willen Gottes und Seinen Anspruch an unseren Willen verantwortlich vernimmt? Ein solcher Rest von Gottebenbildlichkeit des Menschen wäre dann etwas, das dem Menschen in dem zukommt, was er von Natur ist, das heißt, was er auch ohne das Wort und die Gnade Gottes noch bleibt. Der auch im Sündenstand dem Menschen verbliebene Rest an Gottebenbildlichkeit dürfte also eine natürliche Gottebenbildlichkeit genannt werden, und zwar im katholischen Sinne, das heißt im Unterschied von jener Gottebenbildlichkeit, die dem Menschen nicht von Natur eigen ist, da er sie verloren hatte, ohne seine menschliche Natur als solche oder im abstrakt-metaphysischen Begriffe zu verlieren. Die Frage nach einer natürlichen Gottebenbildlichkeit des Menschen mündet mithin auf dem Boden des Neuen Testamentes in die Frage nach der natürlichen Gotteserkenntnis. Und falls es diese gibt, so wird klar, mit welchem biblischen Recht die katholische Lehre die also bestimmte natürliche Gottebenbildlichkeit in der Geistnatur des Menschen wesen läßt.

Nun ist kaum zu bestreiten, daß im Neuen Testament eine auch den Heiden mögliche und insofern eine natürliche Gotteserkenntnis behauptet wird. Der *locus classicus* dafür ist Röm 1,20. Aber der Streit geht darum, wie diese natürliche Gotteserkenntnis zu deuten und ob sie derart beschaffen sei, daß sie in Richtung auf eine restliche und natürliche Gottebenbildlichkeit verstanden werden dürfe.

Röm 1,20 lautet im nächsten Zusammenhang der Verse 19—25:

„Gottes Zorn wird vom Himmel her enthüllt über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, welche die Wahrheit (Gottes) in ihrer Ungerechtigkeit niederhalten. Denn was sich von dem Gott erkennen läßt, ist in ihnen offenbar; der Gott hat es ihnen geoffenbart. Sein unsichtbares Wesen, Seine ewige Macht und Göttlichkeit ist seit Erschaffung der Welt an Seinen Werken geistig zu ersehen, so daß sie unentschuldbar sind (ta gar aorata autou apo ktiseos kosmou tois poiaemasin nooumena kathoratai, hae te aïdios autou dynamis kai theiotaes, eis to einai autous anapologaetous). Denn obwohl sie den Gott erkannten, haben sie Ihn doch nicht als Gott verherrlicht, noch Ihm gedankt; sondern sie wurden töricht in ihrem Sinnen und Trachten, und ihr unverständiges Herz wurde verfinstert. Weise meinten sie zu sein und sind Toren geworden. Die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes vertauschten sie mit Abbild und Gestalt (en homoiomati eikonos) von vergänglichen Menschen, von Vögeln, vierfüßigen und kriechenden Tieren. Darum gab sie der Gott preis den Gelüsten ihres Herzens, der Unreinheit, so daß sie ihre eigenen Leiber entehrten. Den wahren Gott haben sie mit falschen Götzen vertauscht und die Geschöpfe verehrt und angebetet statt des Schöpfers, der gepriesen ist in Ewigkeit, Amen."

Was wird in jenen Versen über unsere Gotteserkenntnis ausgesagt?

I) Der Schöpfergott ist in Seinen Werken offenbar.

Wie es eine besondere Wortoffenbarung gibt, die an das auserwählte Volk Gottes ergangen ist, so gibt es eine allgemeine Werkoffenbarung, die sich an alle Menschen und gerade auch an die Heiden wendet. Die Heiden haben nicht die Offenbarung Gottes in Seinem Wort, wohl aber die Offenbarung Gottes in Seiner Schöpfung. So haben die Heiden auch nicht das dem Moses von Gott gegebene Gesetz, das geschrieben steht auf den steinernen Tafeln und in der Bundeslade aufbewahrt und in den heiligen Büchern bezeugt wird; die Heiden wandeln ausgeschlossen von der Gemeinschaft mit Israel, fremd dem Bunde der Verheißung (Eph 2,12). Aber den Heiden hat Gott Sein Gesetz ins Herz gelegt, so daß sie sich selbst Gesetz sind und von Natur die Vorschriften des Gesetzes tun. So heißt es Röm 2, 14—16: „Wenn nämlich die Heiden, die

das Gesetz nicht haben, von Natur die Vorschriften des Gesetzes tun (physei ta tou nomou poiosin), so sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz (heautois eisin nomos). Sie zeigen damit, daß das Werk des Gesetzes geschrieben steht in ihren Herzen, indem ihr Gewissen ihnen Zeugnis gibt und die Gedanken untereinander sich anklagen oder entschuldigen, an dem Tage, da Gott richten wird das Verborgene der Menschen, nach meinem Evangelium durch Jesus Christus." Bei dieser Stelle, durch die Röm 1,20 ergänzt und verdeutlicht wird, begegnet uns *physei* in einer anderen Bedeutung als bei Eph 2,3. Gegenüber der durchaus heilsgeschichtlichen Bestimmtheit des Ausdrucks im Epheserbrief hat *physei* in Röm 2,14 sozusagen eine neutrale Bedeutung, die ganz in der Nähe des aristotelischen oder vielmehr stoischen Naturbegriffs liegt. Im Sinne des *physei* von Röm 2,14 spricht die katholische Kirche und Theologie von Naturgesetz, natürlicher Gotteserkenntnis und natürlicher Gottebenbildlichkeit. Dieser Naturbegriff kommt von der Metaphysik des Aristoteles und von der Ethik der Stoa her; aber Eingang gefunden hat er bereits in den Römerbrief des Apostels Paulus, nicht erst in die Schriften der Apologeten und in die Summen der scholastischen Theologen. Dieser Naturbegriff hat in einer christlichen Theologie also nicht bloß ein sachliches, sondern auch ein gewisses biblisches Daseinsrecht.

II) Dem sachlichen Offenbarsein Gottes in Seiner Schöpfung entspricht auf seiten des Menschen die persönliche Fähigkeit, den Schöpfer aus Seinen Werken wirklich zu erkennen.

Das wird im Texte auf zweifache Weise ausgesprochen. Es heißt nämlich erstens, daß die Heiden nicht zu entschuldigen sind, wenn sie gegenüber der Offenbarung Gottes in Seiner Schöpfung tatsächlich versagt haben. Ein Sollen des Menschen setzt aber ein Können des Menschen voraus: Du sollst, also kannst du auch. Das gilt in der Schöpfungs- so gut wie in der Erlösungsordnung. Wenn Gott uns ein Sollen befiehlt, dann gibt er uns auch das Können. Und es heißt zweitens, daß die Heiden tatsächlich den Gott erkannt haben, wenn sie dann auch nicht nach der Erkenntnis Gottes handelten und so in die Finsternis des Götzendienstes abfielen. *Ab esse autem valet conclusio ad posse.*

III) Der Mensch hat die ihm von seinem Schöpfer gegebene Möglichkeit einer Erkenntnis Gottes in ihr Gegenteil verkehrt.

Er ist von dem erkannten Gott abgefallen, hat Ihm nicht die Ehre und den Dank erwiesen, sondern hat sich zu den Geschöpfen niedergebeugt und sich in sich selbst verkrümmt, statt sich vor seinem Schöpfer zu beugen. An die Stelle der Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes hat er seine eigene Selbstherrlichkeit aufzurichten versucht. Darum hat ihn Gott aber auch sich selbst preisgegeben. Und der von seinem Schöpfer sich selbst überlassene Mensch enthüllt sich als der un- und widernatürliche Mensch. *Aversio a Deo, conversio ad creaturas, perversio naturae:* in dieser Dreiheit faßt sich die abgrundtiefe Herzensfinsternis des von Gott abgefallenen Menschen zusammen. Aufs Ganze des menschlichen Sinnens und Trachtens gesehen, gilt der Satz des Augustin: Der Mensch hat von sich selbst nichts denn Sünde und Lüge (In Joann. tract 5,1 [ML 35,1414]). Dazu sind die Verse 26—32 in Röm 1 zu vergleichen. So trifft sich Röm 1,19—25 mit 1 Kor 1,21, wo es heißt, daß in der Weisheit Gottes die Welt mittels der Weisheit den Gott nicht erkannte.

IV) Vers 20 in Röm 1 hat sein Schwergewicht in dem kurzen Nachsatz: eis to einai anapologaetous.

Vers 20 darf nicht von diesem Nachsatz und den weiteren Folgesätzen der Verse 21—25 losgelöst und so zu einem in sich stehenden Philosophem über den Gott in der

Natur und die Natur des Menschen verselbständigt werden. Der 20. Vers befindet sich in einem durchaus heilsgeschichtlichen Kontext und ist und bleibt so eine durchaus heilgeschichtliche Aussage, die heilsgeschichtlich ausgerichtet ist auf den gewaltigen Satz, in welchem die heilsgeschichtliche Lage des Menschengeschlechtes zusammengefaßt wird (3,23): pantes gar haemarton kai hysterountai taes doxaes tou theou. Alle haben gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes. Von Natur hat der Mensch Gottes- und Gesetzeserkenntnis, und er ist so ein natürliches Ebenbild Gottes. Aber diese natürliche Gottebenbildlichkeit verkehrt der Mensch durch seine Sünde geradezu in ihr Gegenteil; ob seiner Sünde kommt der Mensch in seinem Denken und Handeln mit seiner natürlichen Gottebenbildlichkeit gleichsam nicht zum Zuge, das heißt nicht zu Gott. Der sündige und trotz seiner Sünde noch gottähnliche, das heißt auf Gott verantwortlich bezogene Mensch wandelt in einem letzterdings geheimnisvollen Selbstwiderspruch. Aber daß er von Natur Ebenbild Gottes ist und auch noch in all seiner Sünde bleibt, darin ist des Menschen Verantwortlichkeit ausgesprochen. Das Schauerliche in der Lage des Menschen zeigt sich darin: Nur wenn der Mensch von Natur Ebenbild Gottes ist, kann er auch zum Sünder werden; und gerade diese von Gott wegführende Möglichkeit seiner Gottebenbildlichkeit hat der Mensch verwirklicht und verwirklicht er noch immer, solange er unter dem Gesetze der Sünde und des Todes steht. Zu rühmen ist also da nichts! Du nennst dich stolz ein Ebenbild Gottes, und du entehrst Gott und Sein Ebenbild in dir durch Übertretungen Seines Gesetzes? (vgl. Röm 3,17.23).

Wie die Lehre des Apostels Paulus über die natürliche Gotteserkenntnis, so ist auch die entsprechende Lehre der Kirche nicht ein-, sondern zweiseitig. Die von Gott her geschaffene Möglichkeit, aber auch die vom sündigen Menschen verschuldete Fragwürdigkeit der natürlichen Gotteserkenntnis bildet den Inhalt der einschlägigen Bestimmungen des Vatikanischen Konzils im Kapitel *De revelatione*. Wie in Röm 1 der Vers 20 und die folgenden Verse 21—25 nicht voneinander getrennt gedeutet werden dürfen, so sind auch in der *Constitutio de fide catholica* die beiden ersten Abschnitte des Kapitels *De revelatione* (Denz. 1785 und 1786) stets miteinander zu lesen. Der erste Abschnitt lehrt auf Grund von Röm 1,20 die grundsätzliche Möglichkeit einer sicheren Erkenntnis des Schöpfers aus Seinen Werken mittels des natürlichen Lichtes der Menschenvernunft. Der zweite Abschnitt trägt aber der tatsächlichen heilsgeschichtlichen Lage des gefallenen Menschen Rechnung und lehrt darum im sachlichen und wörtlichen Anschluß an Thomas von Aquin (S. theol. I 1,1; S. c. gent. I, 4) eine relative oder moralische Notwendigkeit der besonderen, eigentlich göttlichen Offenbarung, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint.

Beschluß

Die übernatürliche Gottebenbildlichkeit im Glauben an Jesus Christus hebt die natürliche nicht auf, sondern heilt und vollendet das Seinsgleichnis der Schöpfung

Ich schließe mit dem Urteil Bonaventuras über die philosophische, also über die natürliche Welt- und Gotteserkenntnis: Sed in his omnibus luxuriata est ratio; luxuriata est metaphysica (In Hexaëm. collat. V, 21). „Jene Philosophen [gemeint sind die von Bonaventura am höchsten unter den Philosophen geschätzten Platoniker] hatten Straußflügel, weil ihre Affekte nicht geheilt, noch geordnet, noch rechtgemacht waren,

was auch allein durch den Glauben geschieht. Daher stellten sie zuerst einen falschen Kreislauf der Glückseligkeit auf, zweitens eine falsche Genügsamkeit der gegenwärtigen Verdienste, und drittens eine dauernde Unverletzlichkeit der inneren Kräfte. In diese drei Finsternisse stürzten sie" (In Hexaëm. VII,12). Fides igitur, purgans has tenebras, docet morbum, causam, medicum, medicinam . . . Fides ergo sola divisit lucem a tenebris. Unde Apostolus Eph 5,8: *Eratis enim aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino* ... Modo sumus in vera luce; non sic illi philosophi qui somniant, qui accipiunt falsa pro veris, ut idolum pro Deo (In Hexaëm. VII,13). Ad Deum nemo intrat recte nisi per Crucifixum, . . . per cuius sanguinem purgamur a sordibus vitiorum (Itiner., prolog. n. 3 et 4).

Analogiam entis ergo destruimus per analogiam fidei? Absit: sed analogiam entis statuimus. Jesus Christus est nostra analogia fidei assumens et reparans analogiam entis. Denn redet die Schöpfung selbst nicht mehr zu uns, wenn auch rätselhaft und bruchstückartig, bedeutet sie uns keinerlei Gleichnis auf ihren Schöpfer hin mehr, dann nützt uns das Glaubenswort der Schrift und das menschgewordene Wort Jesus Christus so wenig wie ein Vortrag über Farben dem Farbenblinden. Aber der gefallene und sündige Mensch ist wie einer, der Augen hat zu sehen und doch nicht sieht, und der Ohren hat zu hören und doch nicht hört. So vermögen wir Menschen, wie wir nun einmal durch die Sünde sind, auch die Gleichnissprache der Schöpfung nicht mehr recht zu verstehen, ohne daß uns Gottes deutendes Wort zu Hilfe kommt. Erst die Offenbarung der Liebe Gottes im Kreuze Seines Sohnes öffnet die schweren Wolken, die dem Menschen, wie er nun einmal in dieser Welt durch den Sündenfall gestellt ist, die Sonne der Offenbarung Gottes in Seiner Schöpfung verdunkeln. Im Kreuze Christi sind die finsteren, gottfeindlichen Mächte dieser Welt niedergeworfen. Auf dem Antlitze Christi (vgl. 2 Kor 4,6) und im Anblick des Kreuzes Christi überwinden wir den zwiespältigen, zugleich von Gottes Herrlichkeit erfüllten und von Gottes Gerechtigkeit so wenig zeigenden Anblick der Welt; und wir schauen die Welt wieder als Schöpfung, die voll ist der Herrlichkeit ihres Schöpfers, und wir warten auf den neuen Himmel und die neue Erde, auf die vollendet neue Schöpfung, in welcher der Mensch auch wieder voll ist der Herrlichkeit und Ebenbildlichkeit seines Gottes, gerade weil dann „Gott alles in allem sein wird" (1 Kor 15,28) [1]).

Nachwort: Diese Ausführungen wurden erstmals vorgetragen in einer ökumenischen Arbeitstagung katholischer und evangelischer Fachtheologen und theologisch geschulten Professoren und Männern des kirchlichen und öffentlichen Lebens, in Hardehausen, Frühjahr 1948.

---

[1]) Das hier im „Beschluß" kurz Zusammengefaßte über das Verhältnis von analogia entis und analogia fidei, von Seinsgleichnis und Glaubenswort habe ich ausführlicher dargelegt in meiner Abhandlung „Die Offenbarung Gottes in Seiner Schöpfung und Glaubensverkündigung", in: Von Gottes Herrlichkeit in Seiner Schöpfung und in Seiner Liebe, Köln 1946 (Luthe-Druck).

Die evangelisch-lutherische Lehre von der Taufe

Eine kontroverstheologische Anfrage an das Dogma und die Dogmatik der römisch-katholischen Kirche[1])

Von Peter Brunner, Heidelberg

VORBEMERKUNG

Die folgenden Ausführungen wurden auf einer gemeinsamen Tagung eines evangelischen und eines römisch-katholischen ökumenischen Arbeitskreises vorgetragen. In der damit gegebenen Gesprächslage war es notwendig, die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche und zu ihrer Erläuterung auch Luthers Tauftheologie selbst zu Worte kommen zu lassen. Es versteht sich von selbst, daß die evangelisch lutherische Lehre von der Taufe nach ihren eigenen Grundsätzen nichts anderes enthalten darf als die in der Schrift verfaßte apostolische Lehre von der Taufe. Diese apostolische Lehre von der Taufe, wie sie uns vor allem in den neueren exegetischen Arbeiten zu Röm. 6, 1—11 in Verbindung mit Kol. 2, 8—15 und im Zusammenhang mit Eph. 5, 25—27 und Tit. 3, 4—7 deutlich geworden ist, ist auch im lutherischen Bekenntnis und in der Tauftheologie Luthers in einer für uns oft überraschenden Weise wirksam. Dies aufzuzeigen mußte ein besonderes Anliegen unserer Darlegungen sein. Eine dogmatische Entwicklung der Tauflehre wird auf Grund dieses Aufweises dann um so weniger an den Erkenntnissen Luthers und der lutherischen Bekenntnisschriften vorbeigehen können. Aber sie wird das, was zu sagen ist, nicht in einer bloßen „Wiederholung" der Bekenntnisschriften zum Ausdruck bringen. Das dürfte auch schon an den folgenden Ausführungen zu spüren sein, obwohl sie um der besonderen Gesprächslage willen, in der sie entstanden sind, Wert darauf legen mußten, Luther und die Bekenntnisschriften auch wörtlich anzuführen, ohne daß damit gesagt sein soll, daß wir jede Formulierung, die uns dort geboten wird, in unsere eigene dogmatische Entwicklung in jedem Fall wörtlich aufzunehmen hätten. Freilich, das, was die Bekenntnisschriften über die Taufe sagen, wird in seinem sachlichen Inhalt unaufgebbar sein, wenn wir bei der apostolischen Lehre von der Taufe bleiben wollen, auch wenn die dogmatische Formulierung nicht mit den gleichen Begriffen erfolgen wird. Was an der apostolischen Lehre von der Taufe zentral ist, kann aber auch hinsichtlich der Formulierung kaum besser gesagt werden, als es in Luthers Kleinem Katechismus ausgesprochen ist. Wer die Lehre von der Taufe, wie sie sich in Luthers Kleinem Katechismus ausgesprochen hat und in Luthers Tauftheologie erläutert ist, zu Gesicht bekommen hat, der hat damit die apostolische Tauflehre selbst in ihrer entscheidenden Mitte zu Gesicht bekommen. Dann bedeutet aber die evangelisch-lutherische Lehre von der Taufe eine ernste Anfrage an das Dogma und die Dogmatik der römisch-katholischen Kirche. Es ist die Frage nach der echten Apostolizität und Katholizität der lutherischen Lehre von der Taufe aufgeworfen. Das Konzil von Trient hat diejenigen ausgeschlossen, die der römischen Kirche den Besitz der wahren Lehre vom Sakrament der Taufe ab-

streiten (Can. III der 7. Sitzung über das Sakrament der Taufe). Die evangelisch-lutherische Kirche fragt mit ihrer Tauflehre umgekehrt die römisch-katholische Kirche, ob sie nicht in dieser von ihr als häretisch ausgeschlossenen „Glaubensgemeinschaft" die wahre, das heißt die apostolische und daher wahrhaft katholische Lehre von der Taufe erkennen muß.

I.

Die Taufe, von der wir in dieser Abhandlung sprechen, ist diejenige Handlung, durch die seit der Ausgießung des Heiligen Geistes bis an das Ende der Tage Menschen in die Christenheit aufgenommen werden. Wir nennen diese Taufe die apostolische Taufe. Diese Bezeichnung will den heilsgeschichtlichen Ort unterstreichen, an dem die Taufe steht. Unsere Taufe setzt voraus, daß Christus ins Fleisch gekommen ist, als solcher gestorben, auferstanden und zur Rechten Gottes erhöht ist, auch den Geist über die Seinen ausgegossen hat. Durch ihren heilsgeschichtlichen Ort ist die apostolische Taufe unterschieden von der Beschneidung im alten Bund, auch von der Johannistaufe [1]). Andrerseits steht die apostolische Taufe in Beziehung zur Beschneidung und zur Johannestaufe, so gewiß die Ekklesia des neuen Bundes in Beziehung steht zu dem Israel des alten Bundes. Die Frage, wie das Verhältnis der apostolischen Taufe zur Beschneidung und zur Johannestaufe dogmatisch zu bestimmen ist, kann nur beantwortet werden, wenn das Verhältnis zwischen neuem und altem Bund überhaupt geklärt wird. Diese Aufgabe ist zu umfassend, als daß sie hier in Angriff genommen werden könnte.

Jedoch wird mit Rücksicht auf Can. II der 7. Sitzung des Konzils zu Trient über die Sakramente [2]) und auf Can. I der gleichen Sitzung über die Taufe [3]) eine Feststellung nötig sein, auf die die Tauflehre der evangelisch-lutherischen Kirche nicht verzichten kann. Wenn feststeht, daß der Fromme des alten Bundes, der beschnitten wurde und im Glauben die Verheißung von dem zukünftigen Heil annahm, um des *Christus venturus* willen Gottes rettende Gnade tatsächlich empfangen hat [4]), dann kann auch über den Unterschied zwischen Beschneidung und apostolischer Taufe

---

[1]) Die apostolische Taufe ist durch ihren besonderen heilsgeschichtlichen Ort auch von jener Taufe der Christusjünger unterschieden, von der das Johannesevangelium in 3,22 und 4,1 f berichtet. Doch darf in unserem Zusammenhang diese Jüngertaufe außer Betracht bleiben. Was das Johannesevangelium an den genannten Stellen zum Ausdruck bringen will, ist uns offenbar nicht mehr eindeutig erkennbar. Am besten wird man auch dieses Taufen der Jünger Jesu in Analogie zur Johannestaufe 1, 25—27 als das entscheidende Zeichen dafür ansehen, daß der eschatologische Heilbringer, der Christus, bereits mitten unter den Menschen steht. Auf jeden Fall ist auch diese Taufe von der nachpfingstlichen Taufe noch zu unterscheiden.

[2]) *Si quis dixerit, ea ipsa novae legis sacramenta a sacramentis antiquae legis non differe, nisi quia ceremoniae sunt aliae, et alii ritus externi: anathema sit.*

[3]) *Si quis dixerit, baptismum Ioannis habuisse eandem vim cum baptismo Christi: anathema sit.*

[4]) Vgl. Martin Chemnitz, *Examen Concilii Tritentini*, 1565—1573, Neue Ausgabe von Ed. Preuß, Berlin 1861 (Neudruck 1915; wir zitieren nach dem Druck von 1861), S. 240: *Observandum autem est hoc discrimen, quod idem Christus, licet aliter verbo et Sacramentis in Veteri Testamento venturus praenuntiatus fuerit, et mysterium redemptionis complendum: aliter vero verbo et Sacramentis in Novo Testamento Christus annuntietur exhibitus, et mysterium redemptionis impletum: virtus tamen incarnationis et redemptionis Christi eadem est, eadem etiam gratia ad salutem necessaria, quam deus non minus tempore Veteris Testamenti proposuit, quam in novo, quam etiam veterum fides non minus certo accepit in verbo et Sacramentis, quam in novo accipitur.*

gesprochen werden. Daß zwischen Beschneidung und Taufe tatsächlich auch ein dogmatisch bedeutungsvoller Unterschied besteht, der nicht lediglich auf den Unterschied in der äußeren Zeremonie reduziert werden kann, ist nicht zu bestreiten. Aber worin der Unterschied besteht, genauer formuliert, in welcher Weise sich der Unterschied, der durch die Verschiedenheit des Ortes innerhalb der Heilsgeschichte gesetzt ist, auf das Heilshandeln und die Heilsgabe Gottes auswirkt, das ist gerade das dogmatische Problem, das zu der konfessionellen Kontroverse an diesem Punkt Anlaß gegeben hat. Zu diesem Problem schweigt der genannte Can. II.

Ähnliches gilt im Blick auf Can. I aus der 7. Sitzung über die Taufe. Will der Canon die Lehre ausschließen, daß diejenigen, die vor Pfingsten die Johannestaufe würdig empfangen haben, in dieser Taufe die Vergebung ihrer Sünden um Christi willen tatsächlich empfangen haben und darum nicht minder gerettet werden können als diejenigen, die später die apostolische Taufe recht empfangen, dann wäre der Canon abzulehnen. Steht diese Lehre aber fest, dann kann auch nach dem Unterschied zwischen Johannestaufe und apostolischer Taufe gefragt werden. Denn daß irgendein Unterschied besteht, ist nicht nur die Überzeugung der ganzen alten Kirche, sondern auch der evangelisch-lutherischen Kirche. *Sed de ratione discriminis disputatio est!* [5]) Dazu sagt der Canon des Konzils von Trient nur, daß der Unterschied in der *vis* liegt. Inwiefern er in der *vis* liegt, bleibt offen. Der Unterschied wird gewiß wiederum von dem Unterschied des heilsgeschichtlichen Ortes her zu bestimmen sein, an dem Johannestaufe und apostolische Taufe stehen. Die Johannestaufe vermochte die Täuflinge gewiß nicht zu Gliedern des pneumatischen Leibes Jesu Christi zu prägen, wie das die apostolische Taufe tut, weil der pneumatische Leib Jesu Christi den Vollzug seines Todes, seiner Auferstehung und seiner Himmelfahrt voraussetzt. Darum ist es auch nicht gleichgültig, ob man auf des Johannes Taufe oder auf den Namen des Herrn Jesu getauft ist (Apg 19, 1—7) [6]). Darum hat die Johannestaufe keinen Bestand und kein Recht mehr, nachdem die apostolische Taufe gekommen ist, während die apostolische Taufe bleibt bis ans Ende der Tage.

Wie wir auch immer im einzelnen das Verhältnis zwischen Beschneidung, Johannestaufe und apostolischer Taufe bestimmen werden, auf jeden Fall ist zu lehren, daß die Beschneidung und die Johanestaufe mitsamt den Heilsgaben, die sie bringen, in der apostolischen Taufe zu ihrer abschließenden Vollendung und damit an ihr Telos gekommen sind. Ob im übrigen die verschiedenen Antworten auf das Verhältnis zwischen alttestamentlichen und neutestamentlichen Sakramenten der Kirche einen Anlaß zu ausschließenden Verwerfungen geben sollte, ist sehr fraglich, wenn das oben Ausgeführte als verbindliche Lehre bejaht wird. Ob in der Tauflehre kirchentrennende Lehrunterschiede bestehen, wird sich in der Lehre von der apostolischen Taufe selbst entscheiden müssen.

---

[5]) Ebenda, S. 266 b: *Aliquid igitur discriminis esse inter Baptismum Johannis et Christi, tota antiquitas consentit, et ipsa Scriptura insinuat. Sed de ratione discriminis disputatio est.*

[6]) Andererseits berichtet uns das Neue Testament nichts von einer Taufe des Apollos, der nach Apg 18, 25 „nur die Taufe des Johannes kannte". Offenbar hat die Urchristenheit die Frage, ob einer, der die Johannestaufe erhalten hat und Christ wird, noch einmal getauft werden muß oder getauft werden darf, nicht skrupulös behandelt. Man beachte in diesem Zusammenhang den Hinweis von Chemnitz a. a. O. S. 267 b, wo er auf die Taufe der dreitausend in Apg 2, bzw. auf die fünftausend in Apg 4 hinweist und dazu bemerkt: *non leguntur (Apostoli) curiose et scrupulose inquisivisse, ne quis forte in turba illa Johannis Baptismo baptizatus esset, quem nefas esset denuo aqua baptizari.*

II.

Die Taufe ist von Jesus Christus selbst eingesetzt. Sie ist durch ein gebietendes Wort des auferstandenen Herrn angeordnet worden. Alles, was über die Kraft der Taufe zu lehren ist, gründet in der Einsetzung und Anordnung der Taufe durch Christus. Durch Christi Einsetzung und Anordnung ist festgelegt, was die Taufe zur Taufe macht: die Applikation von Wasser an den Leib des Täuflings durch Untertauchen oder Begießen und das gleichzeitige Aussprechen der dem Taufbefehl Christi entsprechenden Taufformel.

Die apostolische Taufe ist in ihrem Wesen etwas völlig anderes als die Taufriten, die uns die Religionsgeschichte zeigt. Die apostolische Taufe ist „nicht von Menschen erdacht noch erfunden“ [7]). Die apostolische Taufe darf auch nicht verstanden werden als eine „Schöpfung“ der Urchristenheit. Die apostolische Taufe ist nicht ein Taufbrauch, der sich im Laufe der Entwicklung der Urgemeinde „mit einer gewissen Notwendigkeit, vielleicht in Nachahmung älterer jüdischer Gebräuche eingestellt“ hat [8]). Auch vom lutherischen Bekenntnis aus ist der Satz abzuweisen, den das Dekret *Lamentabili sane exitu* vom 3. Juli 1907 verworfen hat: *Communitas christiana necessitatem baptismi induxit, adoptans illum tamquam ritum necessarium* [9]).

Die Taufe ist, was sie ist, kraft ihrer Einsetzung und Anordnung durch Christus. Für die Anordnung der Taufe kommt allein der Taufbefehl des auferstandenen Herrn in Frage. Dieses gebietende Wort des Herrn muß als ein *verbum externum* verstanden werden, und darf genau so wenig in eine innere Stimme oder in eine pneumatische Audition aufgelöst werden, wie die Erscheinung des Auferstandenen als ein Gesicht visionärer Verzückung interpretiert werden darf. Daran, daß der auferstandene Herr in Person durch ein *verbum externum* die Taufe angeordnet hat, hängt die Wirkungskraft der Taufe. Andernfalls könnten wir wohl einen Taufbrauch vollziehen, wie er sich in einer ähnlichen Weise auch in anderen Religionsgemeinschaften der Erde finden mag, aber wir könnten nicht das Sakrament der heiligen Taufe spenden.

Diese Anordnung der Taufe durch Christus gehört zum Wesen ihrer Einsetzung durch Christus. Jedoch darf die Einsetzung durch Christus auch in einem weiteren Sinn verstanden werden. Die Taufanordnung des Auferstandenen geschieht ja nicht wie beim Abendmahl durch einen vorbildlichen Vollzug der Handlung selbst. Was „taufen“ heißt, wird als bekannt vorausgesetzt. Darin wird sichtbar, daß die Einsetzung der Taufe durch Christus eine gewisse Geschichte einschließt, die in der Taufanordnung zum Abschluß kommt. In dieser Geschichte der Taufeinsetzung kommt der Taufe Christi durch Johannes eine besonderee Bedeutung zu. Dadurch, daß Christus sich von Johannes taufen läßt, wird die Handlung, die eine Taufe heißt, abgegrenzt. In der Jordantaufe Christi sprechen Gott der Vater, Christus der Sohn und der Heilige Geist gleichsam ihr ja zu dieser Handlung. Die Taufe, die Christus den Aposteln gebietet, ist eine Handlung, die am deutlichsten in der Taufe Christi durch

---

[7]) *Der Große Katechismus* (abgekürzt GK) sagt unter Bezugnahme auf Mth 28,19 und Mk 16,16: „In diesen Worten sollst Du zum ersten merken, daß hie stehet Gottes Gebot und Einsetzung, des man nicht zweifele, die Taufe sei ein göttlich Ding, nicht von Menschen erdacht noch erfunden.“ GK IV 6. Die Bekentnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche werden zitiert nach der Ausgabe des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses, 1930.

[8]) Johannes Weiß, *Schriften des Neuen Testamentes*, Bd. I 3. Aufl. 1917, S. 390 zu Mth 28,19.

[9]) Carl Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus*, 1924 [4], 507.

Johannes vorgebildet ist. In diesem Sinn läßt sich mit einer alten Tradition der Satz aus Luthers Taufbüchlein vertreten, daß Gott „durch die Taufe Seines lieben Kindes, unsers Herren Jesu Christi, den Jordan und alle Wasser zur seligen Sintflut und reichlicher Abwaschung der Sünden geheiligt und eingesetzt" habe[10]). Die Taufe Christi im Jordan bezeichnet daher nicht nur das Wasser als das notwendige Element des Taufsakramentes. Bei der Taufe Christi im Jordan tritt vielmehr das Wasser als Taufwasser bereits in Funktion. Das, was in der Taufe Christi im Jordan, wurde von der lutherischen Kirche, wie wir noch sehen werden, als das erste christliche Taufgeschehen verstanden. Insofern ist die apostolische Taufe durch Christus bereits durch seine eigene Taufe im Jordan eingesetzt. Jedenfalls fängt die Geschichte der Einsetzung der apostolischen Taufe mit der Taufe Christi durch Johannes an.

Auch Joh. 3,5 ist, wie schon Petrus Lombardus berichtet[11]), von „einigen" als Einsetzung der Taufe verstanden worden. Es kann keine Frage sein, daß Joh. 3,5 in dem uns vorliegenden kanonischen Text vom Sakrament der Taufe spricht. Christus verkündigt hier die mit dem Taufsakrament verknüpfte Wiedergeburt als notwendige Bedingung für das Heil. Von einer Einsetzung kann man freilich hier nicht sprechen, oder doch nur von einer indirekten Einsetzung, insofern in der Heilsnotwendigkeit der Taufe indirekt das göttliche Gebot enthalten ist, daß die Taufe gespendet werden muß.

Deutlicher, wenn auch geheimnisvoll verhüllt, ist die Einsetzung der Taufe beim Tode Jesu durch Joh. 19,34 bezeichnet, wo berichtet wird, daß alsbald nach dem Lanzenstich des Soldaten in die Seite des Leichnams Jesu Blut und Wasser herauskam. „Schon die patristische Exegese deutet Wasser und Blut auf die Sakramente"[12]), Luther auf die Taufe allein, in der Wasser und Blut Christi zusammenkommen[13]). Taufe und Abendmahl gründen in Christi Kreuzestod, sie empfangen von daher ihre Kraft, sie stehen durch Christi Tod nunmehr in Kraft[14]). In Joh. 19,34 darf wohl eine zeichenhafte Inkraftsetzung und in diesem Sinn eine zeichenhaft verhüllte Einsetzung der beiden Sakramente erblickt werden. Aber erst in dem Taufbefehl des Auferstandenen wird die Taufe durch ein offenes Mandat eingesetzt. Mit dieser Anordnung der Taufe kommt die Einsetzung der Taufe selbst zum Abschluß.

Wenn die Abwaschung mit Wasser als das Element der Taufhandlung durch die Taufe Christi im Jordan bezeichnet und eingesetzt wurde, so wird durch den Taufbefehl des Auferstandenen auch das zum Element hinzutretende Taufwort gegeben, das den neuen heilsgeschichtlichen Ort dieser Taufe anzeigt. Diese Taufe ist eine Taufe auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes. Das Sakrament der Taufe wird daher konstituiert durch die Applikation von Wasser an den Leib des Täuflings durch Untertauchen oder Begießen und durch gleichzeitige Anrufung des einen Namens von Vater, Sohn und Geist. Die Kirche tut recht daran,

---

[10]) Vgl. Bekenntnisschriften S. 539, Z. 11—15. Es dürfte feststehen, daß der Text des „Sinflutgebetes" nicht von Luther formuliert wurde, sondern auf einer Quelle beruht. Der aus diesem Gebet angeführte Satz ist aber kein Fremdkörper in Luthers eigener Tauftheologie. Da geht z. B. aus den Taufpredigten hervor, aus denen wir weiter unten einiges anführen.

[11]) Sent. lib. IV, dist. III, 6.

[12]) R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, z. St. Vgl. z. B. Augustin, In Joan. Ev. tr. 120, MPL 35, 1953.

[13]) Vgl. unten bei Anm. 40 — 44.

[14]) Das Herausfließen von Blut und Wasser kann nach Bultmann (a. a. O.) kaum einen anderen Sinn haben als den, „daß im Kreuzestod Jesu die Sakramente der Taufe und des Herrenmahles ihre Begründung haben".

daß sie die im Taufbefehl überlieferten Worte „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ verbindlich gemacht hat. Es ist zwar sehr wahrscheinlich, daß in der apostolischen Zeit zunächst weithin nur auf den Namen Jesu Christ getauft wurde. Es kann keine Frage sein, daß diese Taufe eine gültige Taufe war. Die Taufe auf den Namen Jesu war die Taufe auf den Sohn des Vaters. Auch gehören Taufe und Geist von Anfang an überall zusammen. „Jede Taufe auf den Namen Jesu bedeutet, daß hier der eine Sohn Gottes erschienen ist, der selbst der Geist ist und den Geist schenkt; daß hier Gott selbst gegenwärtig ist und wirkt, tötet und lebendig macht“ [15]). Obwohl die Taufe auf den Namen Jesu die Beziehung auf Vater, Sohn und Geist einschließt, kann die Kirche jetzt, nachdem das trinitarische Dogma vorliegt, den Gebrauch einer nicht ausdrücklich, sondern nur implizite trinitarischen Taufformel nicht freigeben, weil der, der die trinitarische Taufformel nach der Entfaltung des trinitarischen Dogmas zugunsten einer Taufe auf den Namen Jesu ablehnt, auch nicht mehr im Sinne des Neuen Testamentes auf den Namen Jesu tauft.

Aber nicht nur die Anrufung des Namens Gottes ist im Wort der Taufe wesentlich. Auch der Hinweis darauf, daß in der gegenwärtigen Handlung durch den Dienst eines Menschen ein Taufakt vollzogen wird, ist für die Taufformel notwendig. Dadurch wird diese Handlung objektiv unter den Taufbefehl Christi gestellt, sie wird in den von Christi Taufbefehl ausgehenden Stiftungszusammenhang hineingestellt, sie kennzeichnet den gegenwärtigen Taufakt als eine aus dem Mandat Christi fließende Handlung.

III.

Wenn wir erkennen wollen, was in der Taufe geschieht, müssen wir uns das Verhältnis der Taufe zu den übrigen Gnadenmitteln in Umrissen deutlich machen [16]). Taufe ist Gnadenmittel. Sie gehört also nicht zu dem Handeln Gottes, das wir die Stimme des Gesetzes nennen. Die Taufe ist, obwohl Hinrichtung, dennoch ein rettendes Handeln Gottes. Sie gehört daher zu dem Handeln Gottes, das Evangelium ist. Es soll damit nicht gesagt werden, daß die Taufe nur eine sichtbare Veranschaulichung dessen wäre, was als Evangelium gepredigt wird. So darf die augustinische Formel vom *verbum visibile* nicht verstanden werden [17]). Aber dies soll gesagt werden, daß die Taufe nicht isoliert von den anderen Mitteln gesehen werden darf, die den Menschen aus seiner Verlorenheit vor Gott retten. „Denn Gott ist reich in seiner Gnade.“ Er beschränkt sich nicht darauf, uns nur auf e i n e Weise wider die Sünde zu helfen. Er gibt uns seine rettende Gnade 1. durch das mündliche Wort, in dem auf Christi Geheiß hin aller Welt Vergebung der Sünden verkündigt wird,

---

[15]) Julius S c h n i e w i n d, *Das Evangelium nach Matthäus*, 1937, S. 272 zu Mth 28,19.

[16]) Vgl. zum folgenden Schmalk. Art. Teil III, Vom Evangelio, a. a. O. S. 449: Wir wollen nu wieder zum Evangelio kommen, welchs gibt nicht einerleiweise Rat und Hulf wider die Sunde; denn Gott ist reich in seiner Gnade: erstlich durchs mundlich Wort, darin gepredigt wird Vergebung der Sunde in alle Welt, welchs ist das eigentliche Ampt des Evangelii, zum andern durch die Taufe, zum dritten durchs heilig Sakrament des Altars, zum vierden durch die Kraft der Schlussel und auch *per mutum colloquium et consolationem fratrum.*

[17]) Die Formel *verbum visibile* bringt treffend die Wortnatur der Sakramente zum Ausdruck. Diese Worthaftigkeit ist für das Wesen des Sakramentes genau so notwendig wie die Logosnatur für den Gottmenschen. Vgl. dazu unten bei Anm.

2. durch die Taufe, 3. durch das Sakrament des Altars, 4. durch die Kraft der Schlüssel, also durch die Absolution in der Beichte[18]).

Überblickt man diese vier Stiftungen Gottes, dann hebt sich die Taufe dadurch ab, daß sie nur einmal empfangen werden kann. Altarsakrament und Absolution heben sich dadurch ab, daß sie beide die Taufe voraussetzen. Das mündliche Wort des Evangeliums aber steht dadurch besonders, daß es an alle Welt und an alle Christen voraussetzungslos und ständig ergeht. Während Taufe und Abendmahl insofern zusammenstehn, als sie Handlungen mit Anwendung eines sinnlichen Elmentes sind, kommen Evangeliumsverkündigung und Absolution darin zusammen, daß sie durch mündliches Wort geschehen. Auf der anderen Seite aber steht die Verkündigung des Evangeliums im Wort in einem ganz besonders engen unlöslichen Zusammenhang mit der Taufe. Taufbefehl und Missionsbefehl sind von dem auferstandenen Herrn in einem Gebot zusamengefaßt. Die Taufe hat ihren Ort im lebendigen Zusammenhang mit der missionarischen Verkündigung des Evangeliums, sie steht also auch im Zusammenhang mit der Unterweisung der Katechumenen und der Getauften. Die Taufe muß, wenn sie recht gespendet und gebraucht werden soll, eingebettet sein in die sie begleitende und umgebende missionarische und katechetische Verkündigung des Evangeliums im mündlichen Wort. Die Taufe ist aber gleichzeitig in einer eigentümlichen Weise auf das Herrenmahl hingerichtet und teleologisch mit ihm verbunden. Das Wichtigste, was auf den Getauften in seinem Erdenleben wartet, ist außer der bleibend über ihm stehenden Verkündigung des Evangeliums im mündlichen Wort die Teilnahme am Herrenmahl, was in der altkirchlichen Verbindung von Taufe und Eucharistie in der Osternacht am deutlichsten zum Ausdruck kommt.

Über das Verhältnis von Taufe und Absolution wird später in einem anderen Zusammenhang noch ein Wort zu sagen sein. Hier kommt es zunächst darauf an, daß wir die Taufe in dem Gefüge der von Gott gestifteten Gnadenmittel an ihrem Ort sehen. So wie die Taufe im Leben der Kirche und der Gläubigen nicht isoliert steht, so muß auch das, was von der Taufe gelehrt wird, im Zusammenhang mit dem gesehen werden, was von der Verkündigung des Evangeliums, von dem Sakrament des Altars und der Absolution gelehrt wird. Das Gemeinsame von Evangeliumverkündigung, Taufe, Abendmahl und Absolution ist aber dies, daß sie kraft göttlicher Stiftung die Mittel sind, durch die Gott der Heilige Geist sein rettendes Werk treibt. Das rettende Werk des Heiligen Geistes besteht darin, daß er das Heilswerk Jesu Christi hinsichtlich seiner rettenden Kraft an den Menschen zur Geltung bringt. In einer katechismusartigen Formulierung darf man diesen Sachverhalt so ausdrücken: Das Werk des Heiligen Geistes besteht darin, daß er den Schatz, den Christus uns durch sein Leiden und Sterben erworben hat, austeilt, zueignet, übereignet. In diesem pneumatischen Geschehen haben mündliche Evangeliumverkündigung, Taufe, Abendmahl und Absolution ihren Ort. Denn der Heilige Geist richtet sein Werk so aus, daß er sich der Verkündigung, der Taufe, des Abendmahls und der Absolution als Mittel und Werkzeug bedient. Mit dem instrumentalen Charakter dieser Mittel ist aber, wie jetzt schon festgestellt werden kann, ihr exhibitiver Charakter unmittelbar gegeben. Die Lehre von der Taufe wird also klarzulegen haben, welches die spezifische Art und Weise ist, in der der Heilige Geist das ihm eigentümliche Werk durch das

[18]) Auch in dem *mutuum colloquium fratrum* ist nach J. Köstlin, *Luthers Theologie* II 2. Aufl. 1901 S. 252 die entscheidende *consolatio* für Luther die *absolutio*. Man beachte, wie auch in der Wittenberger Konkordie 1536 (*Corp. Ref.* III, 78) *colloquium, consolatio* und *privata absolutio* zu einer festen Einheit zusammengefügt sind. Vgl. Köstlin I S. 484.

Mittel der Taufe ausrichtet. Wenn wir dies jetzt zu entfalten versuchen, werden wir nie vergessen dürfen, daß die Aussage: *Confiteor unum baptisma* im 3. Artikel steht und umklammert ist von der Aussage: *Credo in spiritum sanctum Dominum et vivificantem.*

IV.

Was geschieht, wenn eine Taufe gespendet wird? Dieses Geschehen hat gleichsam zwei Seiten, die wir zwar nicht voneinander scheiden dürfen, aber wohl unterscheiden müssen. Es geschieht erstens etwas von Gott her im Blick auf die Handlung, die in der Applikation von Wasser und in dem Sprechen der Taufformel besteht; und es geschieht zweitens etwas von Gott her im Blick auf den Menschen, an dem diese Handlung vorgenommen wird. Die Unterscheidung und Verbindung dieser zwei Seiten ist mit dem werkzeuglichen Charakter der Taufe gegeben. Das, was Gott im Vollzug der Handlung im Blick auf diese Handlung tut, besteht eben darin, daß Gott kraft seiner Stiftung diese Handlung zum Instrument für das rettende Werk des Heiligen Geistes macht. Das, was Gott im Vollzug der Handlung an dem Täufling tut, besteht darin, daß das Instrument seine instrumentale Funktion tatsächlich als *opus dei* ausübt. Diese beiden Seiten sind zu unterscheiden. Warum? Das, was Gott im Vollzug der Handlung im Blick auf diese Handlung tut, ihre Konstituierung als Instrument seines Wirkens, geschieht kraft seiner Stiftung in jedem Fall durch den Vollzug als solchen. Aber das *opus dei,* das Gott durch das Instrument an dem Täufling wirkt, kann von dem Täufling abgewiesen werden. Im Täufling kommt Gott mit seinem Werk nicht zum Ziel ohne den Täufling. Es kann wegen der Unwiederholbarkeit der Taufe mit Recht gefragt werden, ob das *opus dei* durch den Vollzug der Taufhandlung nicht in jedem Fall eine bleibende Wirkung am Täufling ausübt, auch wenn der Täufling die in der Taufe ihm dargebrachte Rettung zurückweist[19]). Aber die von Gott letzten Endes gewollte Wirkung seines *opus,* die Rettung für das ewige Leben, kommt nicht in jedem Fall beim Täufling an ihr Ziel. Darum sind diese beiden Seiten im Taufgeschehen zu unterscheiden.

Aber sie sind nicht zu scheiden! Es ist nicht so, also ob das Werk Gottes am Täufling zwar gleichzeitig mit, aber außerhalb der Taufhandlung selbst in einer unvermittelten Weise vollzogen würde. Jener okkassionalistische Parallelismus der franziskanisch-skotistischen Sakramentslehre, mit dem die calvinische Sakramentslehre verwandt zu sein scheint, wurde von dem lutherischen Bekenntnis abgewiesen. In den Schmalkaldischen Artikeln erklärt Luther: Wir halten es „nicht mit Scoto und den Barfüßermönchen, die da lehren, daß die Taufe die Sünde abwasche aus Beistehen göttlichen Willens *(ex assistentia divinae voluntatis),* also daß diese Abwaschung geschieht allein durch Gottes Willen, gar nicht durchs Wort oder Wasser *(tantum per dei voluntatem et minime per verbum et aquam)*[20]). Ein solcher okkassionistischer Parallelismus würde den instrumentalen und exhibitiven Charakter der Taufe beseitigen, selbst wenn der Setzung des Taufzeichens eine auslösende Funktion im Blick auf das unvermittelte Handeln Gottes am Täufling zukommen sollte. Die Ausstattung der Taufhandlung zu einem Instrument des Heiligen Geistes wäre umsonst geschehen, wenn die pneumatische Wirkung am Täufling nicht vermittels des von Gott selbst bereitgestellten Instrumentes herbeigeführt würde.

---

[19]) Vgl. die Erörterung über den *character indelebilis* unter Abschnitt XI.
[20]) Schm. Art. Teil III, Von der Taufe, a. a. O. S. 450 Z. 5 ff.

Aber noch unter einem zweiten Gesichtspunkt müssen die beiden Seiten, die wir im Taufgeschehen unterschieden haben, in engster Zusammengehörigkeit gesehen werden. Die Ausstattung der Handlung zu einem Instrument für das rettende Handeln Gottes zielt ganz und gar daraufhin ab, daß das Instrument zur Wirksamkeit an dem Täufling kommt. Das *opus dei*, durch das Gott seine rettende Tat in die Taufhandlung hineinlegt, steht ganz und gar im Dienst jenes Werkes Gottes, das er am Täufling selbst ausrichten will, es hat in keiner Weise einen Selbstzweck an und für sich, abgesehen von seiner Ausrichtung auf den Menschen, dem das Heil appliziert werden soll [21]).

V.

Indem wir das zuletzt Gesagte im Auge behalten, fassen wir jetzt die erste Seite im Taufgeschehen ins Auge. Was tut Gott im Vollzug der Handlung kraft seiner Stiftung im Blick auf die Handlung selbst? Wir fassen die Antwort, die die evangelisch-lutherische Kirche auf Grund der Heiligen Schrift und in Übereinstimmung mit ihrem eigenen Bekenntnis auf diese Frage geben muß, in folgender These zusammen:

Der dreieinige Gott setzt kraft seiner Stiftung und vermöge seines Wortes durch den Vollzug der Taufhandlung das eine unwiederholbare Heilswerk Jesu Christi mit seiner rettenden Kraft in pneumatisch-sakramentaler Weise im Taufwasser handelnd und schaffend gegenwärtig, auf daß es am Täufling sich ereigne und ihn so erlöse und heilige.

Was den Schriftgrund für diese These anlangt, so darf ich auf meinen veröffentlichten Vortrag „Grundlegung der Tauflehre" hinweisen, insbesondere auf die dort vorgetragene Auslegung von Röm 6,1—11 in Verbindung mit Eph 5,25—27 und Tit 3,4—7 [22]). Ich beschränke mich hier darauf, zu zeigen, daß unsere These auch mit den Aussagen des lutherischen Bekenntnisses zusammenstimmt. „Zusammenstimmt", das heißt nicht, daß unsere These aus den Bekenntnisschriften im einzelnen wörtlich zu belegen wäre, sondern das heißt, daß unsere These die Aussagen der Bekenntnisschriften in sich aufgenommen hat und entsprechend den uns zuteil gewordenen exegetischen Erkenntnissen aktualisiert. Da die wichtigsten Aussagen der Bekenntnisschriften über die hier aufgeworfene Frage sich vor allem in Luthers Kleinem und Großem Katechismus (auch in seinen Schmalkaldischen Artikeln) finden, darf als

---

[21]) Hier wäre an die sogenannte „Mysterientheologie", wie sie vor allem durch P. Odo Casel ausgestaltet worden ist, die Frage zu richten, ob bei ihr die *repraesentatio* des Heilsereignisses streng im Dienste seiner *applicatio* steht, oder ob nicht vielleicht in dieser Theologie die Gefahr vorhanden ist, daß die *repraesentatio* im Unterschied zum apostolischen Zeugnis und im Unterschied zu Luthers Tauftheologie einen Eigenwert erhält, der auch die soteriologische Grundstruktur des christlichen Kultus verdunkeln könnte. Diese Gefahr würde gebannt werden, wenn diese Theologie erkennen könnte, daß die mündliche Proklamation des apostolischen Kerygmas hinsichtlich der *repraesentatio*-Funktion in keiner Weise hinter dem Sakrament zurücksteht.

[22]) P. Brunner, *Aus der Kraft des Werkes Christi*, zur Lehre von der heiligen Taufe und vom heiligen Abendmahl, 1950 S. 12—36. Vgl. dort vor allem die Bemerkungen zum homoioma-Begriff des Paulus S. 68—72. Wenn die dort gegebene Interpretation zutrifft, so ist damit m. E. der schwerwiegendste Einwand gegen die Tauflehre Karl Barths erhoben, weil nicht irgend eine theologische Schule oder ein so oder so „konfessionell" geprägter Taufbegriff, sondern das biblische Zeugnis selbst sie in ihrem Mittelpunkt in Frage stellt.

authentische Erläuterung zu der Tauflehre der lutherischen Bekenntnisschriften auch Luthers Tauftheologie herangezogen werden.

Der Kleine Katechismus gibt folgende Wesensbestimmung der Taufe: „Die Taufe ist nicht allein schlecht (= bloßes, einfaches) Wasser, sondern sie ist das Wasser in Gottes Gebot gefasset und mit Gottes Wort verbunden“ [23]). Es ist keine Tautologie, wenn hier von Gottes Gebot und von Gottes Wort gesprochen wird. Das *verbum*, das zum *elementum* hinzutritt, ist in sich gleichsam doppelschichtig. Es ist konkret die Taufformel. Mit der Taufformel tritt Gottes Wort zum Wasser hinzu. Aber dieses in der Taufformel auf den Plan tretende Wort Gottes weist über die Formel als solche hinaus auf Gottes Gebot. Mit Gottes Gebot ist eindeutig das Mandat Christ gemeint, durch das er die Taufe angeordnet und eingesetzt hat. In der Taufformel ist die Kraft dieses Mandates und damit die Kraft der Einsetzung selbst wirksam. In der Taufformel aktualisiert sich das Mandat Christi selbst im Blick auf die konkrete, jetzt im Vollzug begriffene Taufhandlung. Darum tritt in der Taufformel Gottes schaffendes, setzendes Wort selbst auf den Plan. Denn die Kraft des Mandates Christi ist die Kraft Gottes selbst. Wenn der, der das Mandat gibt, nicht Gott ist, *consubstantialis patri*, dann kann es keine Taufe geben. Die wesentliche Gottheit des Gottmenschen ist die letzte Wurzel für die Kraft der Taufe. Das *opus dei*, das die Taufe ist und durch die Taufe geschieht, ist nicht weniger gottheitlich als die Erschaffung der Welt. Das Wort Gottes, das mit der Taufformel auf dem Plan ist, ist nicht weniger schaffend, als das Wort, das im Anfang das Nichtsseiende ins Dasein gerufen hat. „Das Wort hat und vermag alles, was Gottes ist. — Wo Gottes Wort ist, dadurch er Himmel und Erde und alles geschaffen hat, da ist Gott selbst mit seiner Kraft und Macht“ [24]). Eben dieses schaffende Allmachtswort Gottes ist in dem Taufwort selbst auf dem Plan. Darum und in diesem Sinn ist die Taufe *opus dei, opus Christi*.

Das Eigentümliche der lutherischen Tauflehre wird aber erst dann deutlich, wenn wir das Verhältnis dieses doppelschichtigen Wortes zum Element des Wassers im Taufvollzug recht auffassen. Gott hat in der Kraft der Einsetzung Wasser und Wort so verbunden, daß sie nicht voneinander geschieden und getrennt werden dürfen [25]). Die biblische Grundformel für diese Einung von Wasser und Wort wird in Eph 5,26: *lavacrum in verbo* erblickt [26]). Diese Formel ist völlig gleichbedeutend mit der Formel „Gottes Wort im Wasser“. Das Wort senkt sich in das Wasser ein, das Wort nimmt das Wasser an sich, es schließt das Wasser in sich. Das Wort ist im Wasser „als der Kern“. Das Wasser ist mit Gottes Wort und Gottes Mandat, also mit dem zweischichtigen verbum „verleibet“. Der Name des dreieinigen Gottes schwebt nicht über dem Wasserbad, sondern klebet darin [27]).

Diese Formulierungen zeigen deutlich, daß das Verhältnis zwischen Wort Gottes und Wasser im Taufvollzug nur in Analogie mit dem Verhältnis zwischen *Logos* und *caro* in der Inkarnation verglichen werden kann. Die Parallelen in der Begrifflichkeit, mit der die Tauflehre und die Lehre von der Gottmenschheit Jesu Christi aus-

---

[23]) IV. Hauptstück 2; Bekenntnisschriften S. 515 Z. 25—27.

[24]) GK IV 17, S. 694 Z. 26f. 2. Predigt bei der Taufe Bernhards von Anhalt 1540, WA 49, 128 Z. 16 f.

[25]) Vgl. z. B. GK 14; 16; 21

[26]) Schm. Art. Teil III, Von der Taufe S. 449 f: Die Taufe ist nicht anders denn Gottes Wort im Wasser, durch seine Einsetzung befohlen, oder, wie Paulus sagt, „*lavacrum in verbo*“, wie auch Augustinus sagt: „*Accedat verbum ad elementum et fit sacramentum*“.

[27]) GK IV 16; 29.

gedrückt werden, sind ganz auffallend. Das aus den christologischen Debatten über die *unio* der beiden Naturen bekannte Bild vom glühenden Eisen kann Luther unverändert zur Veranschaulichung jener *unio* verwenden, die zwischen der Wortnatur und der Wassernatur der Taufe besteht [28]). Diese *unio* ist bereits bei der Taufe gestiftet, die Jesus von Johannes empfing. Da senkt sich ja das *Verbum*, Christus der Herr, selbst leibhaftig in das Wasser „und berührt's mit seinem heiligen Leibe, daß er die Taufe damit nicht allein bestätige, sondern auch heilige und voll Segens mache" [29]). *Aqua felix quae tetigit hoc corpus et personam* [30]). Durch diese Berührung des Leibes Christi mit dem Wasser ist das Wasser ein für allemal im Vollzug der Taufhandlung ein geistliches Wasser geworden, und zwar nicht nur im Blick auf das geistliche Werk, das die Taufe ausrichtet bei denen, die sie richtig gebrauchen, sondern dieses Wasser ist auch an sich selbst in seinem Wesen ein geistliches Wasser geworden [31]). Wie in der Christologie auf Grund der *communicatio idiomatum* die menschliche Natur Anteil bekommt an der majestätischen Gewalt der göttlichen Natur, so erhält in der Taufe das Wasser ungeschmälerten Anteil an der gottheitlichen Macht des mit ihm zu einem *agens* geeinten Wortes. So wie das Eisen im Feuer selbst feurig wird, so wird das Wasser im Worte Gottes selbst göttlich. Man muß dieses Wörtlein „göttlich" ernst nehmen. Das Taufwasser ist im Vollzug der Handlung nicht *aqua simplex*, sondern ein „durchgottet" Wasser: *non aqualis aqua, sed divina, celestis, in qua deitas ipsa est.* So wie bei einem glühenden Eisen, wenn wir es anrühren des Eisens vergessen und nur Feuer spüren, so ist in der Taufe das Wasser durchgottet, mit Gottes Namen „durchnamet" [32]). Auch der Katechismus wird nicht müde, in immer neuen Wendungen dieses „gnadenreich Wasser des Lebens" zu preisen als „ein göttliches, himmlisches, heiliges und seliges Wasser und wie man's mehr loben kann". Freilich, alle diese Aussagen über das Wasser sind nur möglich um des mit dem Wasser geeinten Wortes Gottes willen. Weil das Wasser mit Gottes Namen durchnamet ist, darum ist es ein seliges gnadenreiches Wasser des Lebens. Denn wo Gottes Name ist, da muß auch Leben und Seligkeit sein [33]).

Unterscheidet sich diese Lehre Luthers und des lutherischen Bekenntnisses über die *vis spiritualis* des Taufwassers im Vollzug der Handlung in irgendeinem wesentlichen Punkt von der entsprechenden Lehre des Thomas von Aquin? Luther war der Meinung, daß sich die thomistische Lehre von der *vis spiritualis* des Taufwassers von seiner Lehre dadurch unterscheide, daß sie zwar die geistliche Kraft im Wasser

---

[28]) 2. Predigt über die Taufe 1534, WA 37, 264 Z. 30—34: „*Ut* ein feurig eisen, *Si videtur* dir ein gluend eisen, *dicis tantum ignem, quia non videtur* dir, *Et tamen est* mehr feur *quam* eisen. So gangen in einander, das man des eisen vergisst und spurt nur feur. *Sic in baptismo* das wasser ist durch Gottet, met Gottes namen durchnamet." Vgl. auch S. 642 Z. 22—30.

[29]) 1. Predigt bei der Taufe Bernhards von Anhalt 1540, WA 49,124 Z. 1—6.

[30]) 3. Predigt über die Taufe 1534 WA 37,271 Z. 17 f.

[31]) 2. Predigt über die Taufe 1534, WA 37, 643 Z. 21—28: „Oder wie tharstu sagen, das der name der Göttlichen maiestet anders sey denn eitel Geist? sonderlich weil auch der name oder person des Heiligen Geistes deutlich darin ausgedruckt wird. Darumb mus er gewislich da gegenwertig sein, und weil er da ist, so mus auch das wasser geistlich sein, und er darinn wircken, das er da durch den Geist gebe oder geistliche menschen mache. Also heisset nu die Tauffe warhafftig ein geistlich wasser, beide, an sich selbs oder jnn seinem wesen und jnn seinem Werck bey denen, von welchen es im glauben empfangen wird." Vgl. S. 265 Z. 8—15.

[32]) Ebenda S. 264 Z. 26—34. Vgl. auch S. 642 Z. 22—34. Die Herausgeber weisen darauf hin, daß der Ausdruck „durchnamet" eine eigene Wortbildung Luthers ist. Er darf daher als besonders charakteristisch für seine Tauflehre angesehen werden.

[33]) KG IV, 17; 26.

auf Gott zurückführe, aber des Wortes Gottes, der Einsetzung Gottes vergäße [34]). Aber die Einsetzung Gottes hat Thomas bei seiner Lehre von der *vis spiritualis* nicht vergessen. Mit großer Strenge ist vielmehr sowohl in seiner allgemeinen Sakramentslehre als auch in seiner Tauflehre folgendes klar zum Ausdruck gebracht: 1. Das sinnliche Element des Sakramentes hat seine geistliche Kraft niemals *naturaliter* in sich. 2. Die geistliche Kraft, die in dem sinnlichen Element wirksam ist, kommt allein aus der Einsetzung durch Gott. 3. Die Gnade wird im Vollzug des Sakramentes allein durch Gott bewirkt; die Sakramentshandlung ist nur Werkzeug, dessen Wirkungskraft ganz und gar von dem abhängt, der dieses Werkzeug in seiner Hand hält und durch es hindurchwirkt. Auch dieser Sachverhalt gründet in Gottes Anordnung [35]). — Gewiß bestehen hier nicht unwesentliche terminologische Unterschiede zwischen Luther und Thomas. Aber in der Begründung der instrumentalen Wirksamkeit der Sakramente dürfte kaum ein wesentlicher Unterschied vorliegen, wenn man Thomas selbst befragt.

VI.

Läßt sich das noch näher bestimmen, was mit Gottes Wort und Gottes Namen bei der Taufhandlung in das Wasser hineintritt? Wir gehen von einer sehr einfachen Beobachtung aus, die aber von einer großen dogmatischen Tragweite sein dürfte. Luther beschreibt im Kleinen Katechismus das Werk, das Christus für mich getan hat, mit fast den gleichen Worten, mit denen er das Werk beschreibt, das die Taufe an mir tut. Was hat Christus in seinem Werk an mir getan? Er hat „mich verlornen und verdammten Menschen erlöset, erworben, gewonnen von allen Sünden, vom Tode und von der Gewalt des Teufels . . . auf daß ich sein eigen sei und in seinem Reich unter ihm lebe und ihm diene in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit . . .“ Welches ist das Werk, das die Taufe an mir ausrichtet? „Sie wirket Vergebung der Sünden, erlöset vom Tod und Teufel und gibt die ewige Seligkeit . . .“ [36]). Der Parallelismus der beiden Aussagen liegt auf der Hand. Er wird noch deutlicher, wenn wir etwa folgende Formulierungen für das Werk der Taufe aus dem Großen Katechismus hören: Das Werk der Taufe besteht darin, „daß sie selig mache . . . Selig werden aber weiß man wohl, daß es nichts anderes heißet, denn von Sünden, Tod, Teufel erlöset, in Christi Reich kommen und mit ihm ewig leben“. Die Taufe bringt „Überwindung des Teufels und Todes, Vergebung der Sünde, den ganzen Christum *(Christum cum omnibus suis operibus)* und heiligen Geist mit seinen Gaben“ [37]). Es kann keine Frage sein: was die Taufe an mir wirkt, ist dasselbe, was Christus an mir gewirkt hat. Wie ist diese Gleichheit des Werkes zu verstehen? Offenbar nicht so, daß man sagt: das Werk Christi am Kreuz war gleichsam die Generaltaufe für alle Menschen, die im Taufsakrament mir persönlich zugeeignet wird. Denn Christi Leiden und Sterben dort am Kreuz ist als solches auch schon für mich geschehen.

---

[34]) Schm. Art. Teil III, Von der Taufe, S. 450 Z. 1—5.

[35]) Vgl. z. B. S. th. III q. 60, a. 5 ad 2: *Res sensibiles habent naturaliter sibi inditas virtutes conferentes ad corporalem salutem . . . Sed ad sanctificationem non ordinantur ex aliqua virtute sibi naturaliter indita, sed solum ex institutione divina; et ideo oportuit divinitus determinari quibus rebus sensibilibus sit in sacramentis utendum.* Ferner S. th. III q. 62, a. 1: *Causa vero instrumentalis non agit per virtutem suae formae, sed solum per motum quo movetur a principali agente. Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti . . . Et hoc modo sacramenta novae legis gratiam causant: adhibentur enim ex divina ordinatione hominibus ad gratiam in eis causandam.*

[36]) Kl. Kat. II, 4 und IV, 6.

[37]) GK IV, 24; 41.

Das Werk Christi schwebt nicht in einer unpersönlichen Allgemeinheit über dem Menschengeschlecht, sondern hat als das einmalige Faktum damals und dort das *pro me* unmittelbar in sich. Gerade das *pro me*, das dort am Kreuz bereits Wirklichkeit ist, kommt in der Taufe zu mir. Die Gleichheit des Werkes, das Christus an mir getan hat und die Taufe an mir tut, kann offenbar auch nicht so ausgelegt werden, daß man sagt, die Wirklichkeit des Werkes Christi am Kreuz sei das, was er selbst getan und erlitten hat, also das Kreuzesfaktum als solches. Die Wirklichkeit des Werkes der Taufe aber sei die Frucht, die für uns durch das Faktum als solches geschaffen worden sei. Diese Unterscheidung zwischen Faktum und Frucht bringt keine Lösung, sie ist vielmehr unzulässig, denn das Kreuzesgeschehen und die Frucht dieses Geschehens ist eins. Christus am Kreuz ist selbst der Schatz der ins Wort gefaßt ist und so uns dargebracht wird. Die Taufe als jene Einheit von Wort und Wasser ist nichts anderes als eine andere Fassung des gleichen Schatzes [38]). Wir werden also jenen Parallelismus zwischen Luthers Auslegung des zweiten Artikels und seiner Wesensbestimmung der Taufe im Sinne der Bekenntnisschriften und der Theologie Luthers so zu interpretieren haben, daß wir sagen:

Das, was dort am Kreuz Jesus Christus für mich getan hat, wird durch die Taufe an mir vollstreckt.

Das ist also das Vermögen des doppelschichtigen Wortes bei der Taufe, daß es als Gottes allmächtiges, schaffendes Wort die Heilstat Jesu Christi selbst in das Wasser bringt. Auf diese Weise wird durch das mit dem Wort geeinte Wasser die Heilstat Jesu Christi als an mir sich vollziehend zu mir gebracht.

VI.

Daß wir im vorigen Abschnitt Luthers Katechismus recht interpretiert haben, soll durch einen Hinweis auf die Taufpredigten Luthers von 1534 und 1540 erläutert werden. Auch sein Katechismuslied von der Taufe wird als ein verbindlicher Kommentar zur Tauflehre des Katechismus selbst angesehen werden müssen. — Was die Taufe ist, hat Luther wiederholt an der Taufe Christi durch Johannes gezeigt. Wir sprachen schon davon, daß hier das ewige Wort selbst zum Wasser kommt, sich in das Wasser einsenkt und dadurch ein für allemal das Taufwasser zu einer seligen Sintflut geheiliget und eingesetzt hat. Aber auch der Vater und der heilige Geist treten bei diesem Ereignis in die Taufe ein. Die Taufe Christi im Jordan wird uns dazu erzählt, „daß wir nicht sollen zweifeln dran: Wenn wir getaufet werden, all drei Person' getaufet han, damit bei uns auf Erden zu wohnen sich begeben" [39]). Wo immer nach Christi Befehl getauft wird, tut sich der Himmel auf und der Vater gibt sein Licht und seine Majestät in das Taufwasser, der heilige Geist gibt sein Feuer hinein, der Sohn aber, der dort am Jordan leibhaftig ins Wasser steigt, ist der, der für mich sein Blut vergießt, stirbt und aufersteht. *Ideo (filius) est hic in baptisto per suum sanguinem, mortem,* leben, *ut non sit hic metaphysice, materialiter, sed effective et praesentialiter* [40]). Auf dieser lebendigen, handelnden Gegenwart des für uns

---

[38]) GK IV, 37.

[39]) Ein geistlich Lied von unserer heiligen Taufe, WA 35, 469 Z. 28—32. Textfassung hier und in den folgenden Zitaten aus diesem Lied wie Evangelisches Kirchengesangbuch, Stammausgabe 1950.

[40]) 3. Taufpredigt 1534, WA 37 272, Z. 17—29; 1. Predigt bei der Taufe Bernhards von Anhalt 1540, WA 49, 124 Z. 6—9.

sterbenden Christus liegt in Luthers Tauflehre der Hauptton. Im Anschluß an Joh 19, 34 und 1. Joh 5,6 führt Luther aus, wie Christus sein für uns vergossenes Blut in die Taufe hineingelegt hat. „Diese heilige Taufe ist uns erworben durch dasselbige Blut, welches er für uns vergossen und für die Sünde bezahlet hat. Das Blut und desselben Verdienst und Kraft hat er in die Taufe gelegt, daß man es darin erlangen soll“ [41]). Als Christ unser Herr zum Jordan kam, „da wollt er stiften uns ein Bad, zu waschen uns von Sünden, ersäufen auch den bittern Tod durch sein selbst Blut und Wunden; es galt ein neues Leben“ [42]). In jeder Taufe ist dieser Heilstod Christi mit seiner Kraft gegenwärtig. Der Eintritt des für uns sterbenden Christus in das Wasser der Taufe ist dort am Jordan einmal leibhaftig geschehen, aber kraft der Stiftung Christi geschieht dies nun *semper usque ad finem mundi* [43]). Darum gilt von jeder Taufe, die nach Christi Befehl gespendet wird: „Das Aug allein das Wasser sieht, wie Menschen Wasser gießen; der Glaub im Geist die Kraft versteht, des Blutes Jesu Christi; und ist vor ihm ein rote Flut, von Christi Blut gefärbet, die allen Schaden heilen tut von Adam her geerbet, auch von uns selbst begangen“ [44]).

Daß dem lutherischen Bekenntnis und der Theologie Luthers die biblische Lehre von einer pneumatischen, effektiven Gegenwart des Heilswerkes Jesu Christi im Taufvollzug nicht fremd ist, läßt sich ferner auch an dem Begriff der *significatio* zeigen, der ebenfalls in die lutherische Katechismuslehre eingegangen ist. Die *significatio* hängt am Ritus. Der Taufritus ist in doppelter Hinsicht *significatio*. Als Bad deutet er auf die Abwaschung von den Sünden. Als Untertauchen deutet er auf das Sterben des Täuflings. Das zweite sollte nach Luther im Ritus und darum auch im Deuten im Vordergrund stehen. Dieses zweite ist für ihn das eigentliche Zeichen und darum auch die eigentliche *significatio* [45]). Deuten heißt nicht, auf etwas außerhalb des Sakramentes hindeuten. Der Deutecharakter der Taufe besteht bei Luther nicht darin, daß sie als *signum* auf das hinweist, was damals und dort am Kreuz geschehen ist. Das deutende Zeichen des Taufritus zeigt vielmehr auf das hin, was mit mir in der Taufe kraft der wirkenden Gegenwart des Heilstodes Christi geschehen ist und noch geschieht. Wenn Luther die Taufe *mortis et resurectionis symbolum* nennt, so ist dieses Symbol nicht ein von der Sache selbst entblößtes Zeichen, sondern ein die gegenwärtige Sache ausdrückendes, verkündigendes Zeichen [46]). Das Zeichen bringt Kunde von dem, was durch seine Kraft in seinem Vollzug geschieht. Wenn das Zeichen der Taufe auf mein Sterben und damit auch auf mein Auferstehen hinweist, so deutet das Zeichen auf eine gegenwärtige Realität

---

[41]) 2. Predigt bei der Taufe Bernhards von Anhalt, WA 49 131 f.

[42]) WA 35, 469, Z. 1—5.

[43]) 3. Taufpredigt 1534, WA 37, 271 Z. 33 f. Vgl. S. 648 Z. 37—39.

[44]) WA 35, 470 Z. 15—23.

[45]) *De captivitate Babylonica* 1520 WA 6, 534 Z. 18—24: *Quod ergo baptismo tribuitur ablutio a peccatis, vere quidem tribuitur, sed lentior et mollior est significatio quam ut baptismum exprimat, qui potius mortis et resurectionis symbolum est. Hac ratione motus vellem baptisandos penitus in aquam immergi, sicut sonat vocabulum et signat mysterium, non quod necessarium arbitrer, sed quod pulchrum foret, rei tam perfectae et plenae signum quoque plenum et perfectum dari, sicut et institutum est sine dubio a Christo.*

[46]) Ebenda, Z. 19 und GK IV, 71: „Deuten“ heißt nach der Anmerkung des Herausgebers soviel wie „verkündigen“.

hin. Der Taufakt ist nicht eine *significatio ficta*[47]). Zwischen dem Sterben und Auferstehen, das beim Taufvollzug geschieht, und dem leiblichen Tod und der eschatologischen leiblichen Auferstehung hat Luther einen ganz engen Wirklichkeitszusammenhang gesehen. Wenn mein Leichnam in die Erde hineingestoßen wird, so ist das diejenige Taufe, in der d a s Sterben an sein Ziel kommt, das angefangen hat, als ich bei der Taufe ins Wasser gestoßen wurde. Wenn in der eschatologischen Verwandlung der Totenauferstehung mein Leib neu geschaffen vom Tod auferstehen wird, dann kommt d i e Auferstehung an ihr Ziel, die angefangen hat, als ich bei der Taufe aus dem Wasser herausgezogen wurde. Zwischen diesem Anfang und diesem Ziel ist ein ununterbrochener Wirklichkeitszusammenhang, so daß jener Anfang in der Taufe an der Realität dieses Endes partizipiert. Ja, man muß eigentlich umgekehrt sagen: die Realität dieser Endtaufe, mein leiblicher Tod und meine leibliche Auferstehung, kommt von der Realität der Sakramentstaufe her, so daß im sakramentlichen Sterben und Auferstehen die Realität des leiblichen Sterbens und Auferstehens gleichsam schon vorweggenommen ist.

Diese Taufauffassung sei an zwei Textabschnitten aus Schriften des jungen Luther erläutert. Im Sermon von dem Sakrament der Taufe, 1519, WA 2, 729 Z. 19 ff finden wir folgende Taufauffassung: Das ist wohl wahr, „ein Mensch, so es aus der Taufe kommt, sei rein und ohne Sünde, ganz unschuldig." Das darf aber nicht so mißverstanden werden, als dürften wir faul und lässig werden im Blick auf die Abtötung unseres Fleisches, aus dem die Sünde immer wieder auflebt. „Dem abzuhelfen, hat sich Gott einen solchen Rat erdacht, daß er das Fleisch ganz neu anders schaffen will . . . Darum so stößet er uns wieder in die Erden durch den Tod und macht (schafft) uns wieder um am jüngsten Tag, daß wir dann wohlgeraten und ohne Sünde sind. D i e s e n R a t h e b t e r a n i n d e r T a u f e, die den Tod und Auferstehung am jüngsten Tag bedeutet, wie gesagt ist. Und darum, so viel die Bedeutung oder das Zeichen des Sakramentes ist, so sind die Sünden mit dem Menschen schon tot und er ist auferstanden, und ist also das Sakrament geschehen, aber das Werk (die Wirkung) des Sakramentes ist noch nicht gar (ganz) geschehen, das ist, der Tod und Auferstehung am jüngsten Tag ist noch vorhanden".

Den zweiten Text entnehmen wir aus *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* 1520, WA 6, 534 Z. 3—535 Z. 26: Das Sterben und Auferstehen in der Taufe, von dem der Apostel Röm. 6, 4 spricht, darf nicht nur *allegorice* verstanden werden vom Tod der Sünde und vom Leben der Gnade, *sed de vera morte et resurectione. Non enim baptismus significatio ficta est* ... Der Sünder muß nicht nur abgewaschen werden, sondern vor allem sterben, damit er ganz erneuert wird zu einer anderen Kreatur. Dieses Sterben und Erneuertwerden des Menschen muß auch dazu geschehen, *ut morti ac resurectioni Christi respondeat, cui per baptismum commoritur et corresurgit* ... Die Auswirkung des sakramentlichen Zeichens, die unser ganzes Leben hindurch währt, besteht nicht nur darin, daß wir im Gemüt und geistlicher Weise den Sünden und Eitelkeiten dieser Welt absterben, *sed re vera vitam hanc corporalem incipimus relinquere et futuram vitam apprehendere* . . . So wie im Taufakt unser ganzer Leib von der Taufe verschlungen und wieder herausgegeben wurde, so muß die *res baptismi* dein ganzes Leben mit Leib und Seele verschlingen und am jüngsten Tag wieder herausgeben, bekleidet mit der Stola der Klarheit und Unsterblichkeit, und so sind wir niemals ohne die Taufe sowohl im

---

[47]) WA 6,534 Z. 11 f. *Baptismus* bedeutet hier offensichtlich die betreffende Rubrik des Taufformulars, also den Taufakt selbst.

Blick auf das Zeichen als auch im Blick auf die Sache, ja immer müssen wir mehr und mehr getauft werden, bis wir das Zeichen vollkommen erfüllen am jüngsten Tag . . . *Quicquid enim vivimus, Baptismus esse debet et signum seu sacramentum baptismi implere, cum a caeteris omnibus liberati uni tantum baptismo simus addicti, id est morti et resurectioni* [48]).

Das eigentliche Ziel dieses Gedankenganges ist zwar auf den bleibenden *usus* der Taufe gerichtet. Die hinter dieser Taufparänese stehende Sakramentstheologie ist ähnlich wie bei den entsprechenden Paulusstellen nur angedeutet und nicht selbständig entwickelt. Aber der Grundgedanke ist auch bei Luther deutlich: beim Christen besteht ein realer Zusammenhang zwischen dem sakramentlichen Sterben und Auferstehen und dem im ganzen Leben des Christen faktisch sich vollziehenden leiblichen *transitus ex hoc mundo ad patrem* bis hin zu dem letzten leiblichen Sterben und leiblichen Auferstehen am jüngsten Gericht. Daß dieses Sterben und Auferstehen auf der ganzen Linie vom Empfang des Taufsakramentes an bis hin zur Todesstunde und zum jüngsten Tag von Luther gerade als ein leibhaftes leibliches Geschehen, das die ganze Person umfaßt, und nicht nur als ein geistlich-sittliches Geschehen verstanden wird, zeigt den Realitätscharakter des sakramentlichen Sterbens und Auferstehens. Diese Realität des sakramentlichen Sterbens und Auferstehens hängt aber an der sakramentalen Gegenwart von Christi Tod und Auferstehung im *baptismus*, durch den wir mit Christus mitsterben und mit ihm mitauferstehen.

VII.

Wir haben versucht, die Frage zu beantworten, was Gott tut in der Taufe im Blick auf die Taufhandlung selbst. Wir haben gesehen, daß die lutherischen Bekenntnisschriften und die Tauftheologie Luthers tatsächlich eine pneumatisch-sakramentale

[48]) Man vergleiche die ausführliche Analyse des Sermons vom Sakrament der Taufe und der Ausführungen über das Taufsakrament in *De captivitate*, die Carl Stange in seiner Abhandlung *„Der Todesgedanke in Luthers Tauflehre"* (Studien zur Theologie Luthers I, 1928, S. 362—420) vorgelegt hat. Einige Unsicherheiten in der Interpretation Stanges dürften damit zusammenhängen, daß er die am Täufling sich vollziehende Gegenwart des Heilswerkes Christi nicht immer hinreichend berücksichtigt. Daher wird er dem Realismus in Luthers *significatio*-Begriff nicht ganz gerecht. Doch darf auf folgende aufschlußreiche Formulierungen aufmerksam gemacht werden, mit denen Stange auf denselben Sachverhalt hinweist, den wir hier im Auge haben: „Luther betont die Realität des Sterbens und der Auferstehung in der Taufe, um die Taufe als einen nicht bloß psychologisch-moralischen, sondern heilsgeschichtlichen Vorgang zu charakterisieren. Die Taufe als Eintritt in die Gemeinde Christi ist zugleich Übergang aus dem gegenwärtigen in den zukünftigen Äon. Man könnte vielleicht den Begriff des Metaphysischen hier in Anspruch nehmen und von einer metaphysischen Bedeutung der Taufe reden; aber da es sich nicht um ein philosophisches, sondern um ein theologisches Problem handelt, ist der Begriff des Heilsgeschichtlichen besser am Platze" (S. 415). „Immerhin ist soviel deutlich, daß es sich bei dem in der Taufe stattfindenden Sterben und Auferstehen um einen Vorgang handelt, der zu dem Sterben und Auferstehen Christi nicht bloß in Analogie steht . . . Es handelt sich also nicht um eine Ähnlichkeit dessen, was wir erleben, und dessen, was Christus erlebt, sondern um eine Schicksalsgemeinschaft zwischen uns und Christus" (S. 416). — „Das Sterben und die Auferstehung sind — nicht bloß bei Christus, sondern auch bei uns — Vorgänge der Heilsgeschichte, deshalb nicht zeitlich begrenzt, sondern im Ewigen ihren Abschluß findend. Aber sie werfen auf die Welt der irdischen Schöpfung einen Schatten" (S. 419 f.). In diesen Formulierungen ringt Stange offensichtlich damit, jene effektive pneumatische Gegenwart des einmaligen Heilswerkes Jesu Christi im Taufvollzug zum Ausdruck zu bringen, von der Luthers Tauflehre bestimmt ist.

Gegenwart des Heilswerkes Jesu Christi und seiner rettenden Kraft im Taufvollzug kennen. Es bleibt jetzt noch die Frage, was der Mensch in diesem Handeln Gottes, durch das im Vollzug der Taufhandlung das Heilswerk Jesu Christi zur Applikation an den Täufling gegenwärtig gesetzt wird, bedeutet.

Es steht fest, daß die Beschaffenheit des Täuflings keinen Einfluß hat auf das Zustandekommen des Sakramentes. Die Taufe darf nicht ruhen auf meinem Glauben, sondern umgekehrt, mein Glaube ruht auf der Taufe, welche der Grund ist, darauf ich stehe. Selbst wenn ein Taufbewerber in betrügerischer, heuchlerischer Absicht *(fraudulenta quapiam simulatione et malitioso proposito)* die Taufe begehrt und empfängt, so ist diese Taufe eine wahre und rechte Taufe[49]). Das heißt: Gott bewirkt auch in diesem Falle, daß im Vollzug der Taufhandlung das Instrument seines Heilshandelns mit vollgültiger Kraft hergestellt wird. Der Schatz der Taufe ist ungeschmälert als wirksames *agens* auf dem Plan, obwohl dieser Heuchler und Betrüger den gnadenreichen Schatz der Taufe, die Vergebung der Sünden, nicht empfängt, bis er sich bekehrt und zum Glauben kommt.

Auch im Blick auf den Spender des Sakramentes lehren die lutherischen Bekenntnisschriften klar antidonatistisch. Selbst wenn der Spender des Sakramentes innerlich mit dem Glauben der Kirche zerfallen ist oder in schweren Sünden und Lastern lebt oder die Taufe ohne jede Andacht vollzieht, vielleicht sogar mit seinen Gedanken bei etwas Bösem ist, während er die Taufe spendet, so kann dadurch das Zustandekommen des Sakramentes nicht verhindert werden, vorausgesetzt, daß der Spender dem Leibe des Täuflings Wasser appliziert und dabei die Worte spricht: „Ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes." Daß er dies tun will, muß freilich seine Absicht sein, und diese Absicht muß auch ausgeführt werden, wobei eine unfreiwillige versehentliche Verstümmelung der Taufformel nicht in Ansatz gebracht zu werden braucht.

Von der lutherischen Tauflehre aus ist es nicht einsichtig, daß über das hier Gesagte hinaus eine *intentio* des Spenders zum Zustandekommen des Sakramentes erforderlich ist. Wenn der Spender bei der Taufe die Taufformel ausspricht, so rückt er damit diese Handlung in den Stiftungszusammenhang des Sakramentes ein, er mag im übrigen denken, fühlen, wollen, was er will. In dem Augenblick, in dem ich die für das Zustandekommen des Sakramentes notwendige *intentio* weiter ausdehne als auf die Absicht, das zu tun, was auf Grund der Einsetzung Christi unbedingt getan werden muß, damit das Sakrament zustande kommt, ist der Trost des Sakramentes für die angefochtenen Gewissen in Frage gestellt. Nach lutherischer Überzeugung ist das, was über den Inhalt der *intentio* des Spenders zu lehren ist, identisch mit dem, was sich aus der Einsetzung Christi als wesensnotwendige Bestandteile der Taufhandlung als solcher ergibt. Der lutherische Theologe kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Objektivität der Sakramentswirklichkeit durch die lutherische *Verbum*-lehre reiner festgehalten wird als von der römischen *Intentio*-lehre[50]). Denn die lutherische Lehre kann, ja muß um des Trostes der Gewissen willen das Zustandekommen des gültigen Sakramentes ohne ausdrückliche Bezugnahme auf die *intentio* des Spenders formulieren, und zwar in folgender Weise:

Der dreieinige Gott bewirkt vermöge seines Wortes durch den mit der Einsetzung festgelegten Vollzug der Taufhandlung,

---

[49]) 4. Taufpredigt 1534 WA 37, 279 Z. 23 f; GK IV, 53 f.

[50]) 7. Sitzung des Konzils zu Trient Can. XI über die Sakramente im allgemeinen: *Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi quod facit ecclesia: anathema sit.*

in diesem Sinn also *ex opere operato* und nicht *ex opere operantis ministri*, die Gegenwart der Heilsgabe im Sakrament.

Ein äußerster Grenzfall ist das durch Augustin berühmt gewordene Problem, ob eine Taufe, die nur als Spiel, Theater und Scherz gespendet wird, gültiges Sakrament sei [51]). Die *modesta epochae*, die Augustin hier übt, wird von der lutherischen Theologie gebilligt [52]). Wenn im römischen Martyrologium erzählt wird, Genesius habe sich im Theater vor dem Kaiser taufen lassen, um die christlichen Gebräuche zu verhöhnen, sei jedoch bei dieser Handlung zum Glauben an Christus gekommen, oder wenn die *vita Athanasii* berichtet, Knaben hätten sich im Spiel am Meer gegenseitig getauft, der Bischof habe sich aber auf Befragen für die Gültigkeit dieser Taufe entschieden [53]), so stimmt die Taufauffassung, die hier greifbar wird, mit der lutherischen Tauflehre offenbar besser zusammen als mit der *Intentio*-lehre, wie sie die römisch-katholische Theologie im Anschluß an Can. XI. der 7. Sitzung des Konzils von Trient über die Sakramente zu entwickeln pflegt. Die Aussage Luthers in *De captivitate Babylonica* über den *joco baptizans*, die jenen Canon veranlaßt hat, hat offenbar nicht die Gaukelertaufe im Auge, sondern setzt den Fall, daß für einen Diener der Kirche die Sakramentsspendung eine innere Heuchelei und ein Scherz ist. Auch in diesem Falle, sagt Luther, der hier durchaus als Seelsorger spricht, wird dem Empfänger die Gabe des recht gereichten Sakramentes zuteil, wenn er das Sakrament im Glauben empfängt. Denn: *fides suscipientis non errat, quantumlibet minister erret* [54]). Das ist der Scopus dieser Aussage, die dem Tritentinum Anlaß gegeben hat, die Verwerfung des Can. XI auszusprechen.

VIII.

Wir sind jetzt frei, die Frage zu beantworten: Was tut Gott durch den Vollzug der Taufe an dem Empfänger des Sakramentes? Es besteht Übereinstimmung zwischen den beiden Konfessionen darüber, daß die im Taufsakrament gegenwärtige und durch das Wasser dem Täufling applizierte Heilsgabe von dem Empfänger abgewiesen werden kann. Zum Heil wird die Heilsgabe der Taufe nur dann empfangen, wenn auf seiten des Empfängers bestimmte Voraussetzungen gegeben sind, bzw. gleichzeitig geschaffen werden. Aber die Frage, wodurch die Heilsgabe abgewiesen wird, was auf seiten des Empfängers geschehen muß, damit die Heilsgabe zum Heil empfangen wird, ist kontrovers. Diese Kontroverse ist offenbar auf beiden Seiten mit schwerwiegenden Mißverständnissen belastet. Eine behutsame Klärung wird hier dringend notwendig sein.

Es handelt sich hier vor allem um die von den lutherischen Bekenntnisschriften immer wieder eingeschärfte These, daß die in der Taufe in jedem Fall gegenwärtige und dargebotene Heilsgabe nur der zum Heil tatsächlich empfängt, der diese Gabe im Glauben annimmt. Im Zusammenhang damit steht die Verwerfung der Lehre: *quod sacramenta non ponenti obicem conferant gratiam ex opere operato sine bono motu utentis* [55]).

---

[51]) De baptismo contra Donat. VII, 53, MPL 43, 243. Vgl. dazu Chemnitz, Examen, S. 256 b.

[52]) Chemnitz, Examen, S. 258 a.

[53]) Vgl. Deutsche Thomasausgabe Bd. 29, S. 456, Anm. 191, und Chemnitz, Examen, S. 257.

[54]) Vgl. WA 6, 571, Z. 2—10.

[55]) Apol. XIII, 18.

Auf der anderen Seite handelt es sich vor allem um Can. VIII in Verbindung mit Can. VI der 7. Sitzung des Konzils von Trient über die Sakramente. Wir nehmen an, daß der Satz in Can. VIII: durch die Sakramente des neuen Bundes wird die Gnade *ex opere operato* mitgeteilt, einzuschränken ist durch den Satz in Can. VI: die Sakramente teilen die Gnade nur denen mit, die keinen *obex* entgegensetzen, obwohl es auffällt, daß Can. VIII ohne jede Bezugnahme auf den *obex* formuliert ist. Worin das *non ponere obicem* besteht, wird nicht ausdrücklich definiert. Doch darf wohl das, was im Rechtfertigungsdekret dieses Konzils über die *praeparatio* gesagt ist, als eine Umschreibung dessen angesehen werden, was *non ponere obicem* beim Empfang der Taufe bedeutet. Damit würde bei Erwachsenen als Bedingung des Gnadenempfanges bei der Taufe das Vorhandensein von „Akten des Glaubens, der Furcht, Hoffnung, Liebe und der vollständigen Lossagung von der Sünde in Reue und Vorsatz" gefordert sein [56]). Trifft das zu, dann sind für die nachtridentinische Theologie tatsächlich eine Fülle von *boni motus* vorausgesetzt für den Empfang der Gnade, die durch das Taufsakrament mitgeteilt werden soll. Das Tridentinum hätte also in dieser Hinsicht gerade diejenige Fassung der *ex opere operato*-Lehre ausgeschlossen, die auch von den Konfessoren der Augustana verworfen wurde.

Wenn andrerseits der genannte Can. VIII als Inhalt der lutherischen Lehre anzugeben scheint, daß „zur Erlangung der Gnade der bloße Glaube an die göttliche Verheißung hinreiche", so wird man Martin Chemnitz den Eindruck nicht verargen dürfen, daß in diesem Teil des Canons die Wörter *insidiose* gestellt sind [57]), weil nach dem Textzusammenhang die Position der lutherischen Kirche offenbar hier so gekennzeichnet werden soll: Zur Erlangung der Gnade ist der Vollzug und der Gebrauch der Sakramente nicht notwendig; der bloße Fiduzialglaube genügt. — Es bedarf nach den vorausgegangenen Darlegungen keines Beweises, daß dies ein Zerrbild der lutherischen Lehre ist, das freilich bis heute offensichtlich als eine Folge der tridentinischen Formulierungen selbst in wissenschaftlichen Lehrbüchern der römisch-katholischen Dogmatik weithin das Feld beherrscht. Wie das Verhältnis zwischen Sakrament und Glaube in Wahrheit im lutherischen Bekenntnis gesehen wird, geht z. B. aus dem Großen Katechismus mit hinlänglicher Deutlichkeit hervor. Dort werden (28 ff) mit aller Deutlichkeit „unsere Klüglinge, die neuen Geister" abgewiesen, die sagen: wenn der Glaube allein selig macht, dann brauche ich diese äußeren Dinge wie die Sakramente nicht mehr zu meiner Seligkeit. Nein! sagt Luther: der Glaube muß etwas haben, daran er glaubt, er muß etwas haben, daran er sich hält und darauf er steht. Das, woran der Glaube glaubt, muß aber gerade ein äußerliches Ding sein, etwas, das mir von außen her begegnet und mir Gottes Heilsgabe übermittelt. Man darf nie den Glauben und das äußere Ding, die äußere Sache, daran der Glaube haftet und gebunden ist, voneinander scheiden. Das ist Tollheit! Diese äußere Sache, an die der Glaube gebunden ist und ohne die er überhaupt nicht entstehen und nicht leben kann, ist z. B. die äußere mündliche Verkündigung des Evangeliums, die *promissio*, aber auch die von Christus gestifteten Sakramente, insbesondere die Taufe. Nach dem, was oben über Luthers Lehre vom Taufwasser ausgeführt ist, darf es nicht überraschen, daß als dieses äußere Ding, an das der Glaube gebunden ist, gerade das Taufwasser genannt wird. Der Glaube ist ja eine feste Überzeugung von Dingen, die man nicht sieht. Die Heilsgabe der Taufe wird aber nicht gesehen. Gesehen wird allein das weiße Wasser. „Der Glaub im Geist die Kraft versteht des Blutes Jesu Christi". Das *sacramentum* als *signum* der in ihm gegen-

[56]) Franz Diekamp, Katholische Dogmatik 7. und 8. Aufl. 1937, III, S. 34.
[57]) Chemnitz, Examen, S. 252 a.

wärtigen und wirksamen Heilsgabe fordert mit innerer Notwendigkeit den Glauben, der im sichtbaren Zeichen die unsichtbare Gabe sieht, die kein Auge sehen und keine chemische Untersuchung je feststellen kann, und der sich auf dieses Unsichtbare und nicht Feststellbare unbedingt verläßt. *Sacramentum* fordert als *opus Dei* genau so die *fides* wie die *promissio*. „Also hanget nun der Glaube am Wasser und glaubt, daß die Taufe (es) sei, darin eitel Seligkeit und Leben ist“ [58]). Gewiß, nur der Glaube rechtfertigt. Aber „der Glaube ist nichts ohne die Taufe“ (Hermann Cremer).

IX.

Mit diesen letzten Ausführungen haben wir schon angedeutet, wie die Bekenntnisschriften zu verstehen sind, wenn sie mit Mk 16 einschärfen, „wer da glaubet und getauft wird, der wird selig“. Das heißt nicht: nur wo Glaube ist, ist Taufe. Dies wird mit aller Schärfe abgelehnt. „Uns liegt nicht die größte Macht (am allermeisten) daran, ob, der da getauft wird, gläube oder nicht gläube; denn darum wird die Taufe nicht unrecht“ [59]). Dieser Satz ist gewiß für manches Ohr „ein wenig scharf“, aber in einer lutherischen Tauflehre ist er unvermeidlich. Wir sahen ja, daß in ihr die objektive Gegenwart der Heilsgabe im Sakrament noch strenger gewahrt ist als in der römischen Lehre. Auch in unserem jetzigen Zusammenhang gilt der Satz, daß die Taufe, ihr ordentlicher Vollzug vorausgesetzt, gültiges Sakrament, die Heilsgabe überbringendes Sakrament ist, auch wenn der Glaube nicht dazukommt. „Denn mein Glaube machet nicht die Taufe, sondern empfähet die Taufe“. Das heißt: der Glaube empfängt die Heilsgabe, die durch den Vollzug des Sakramentes vermittels des Wassers mir appliziert wird. Dieses Empfangen ist nichts anderes, als daß ich die mir applizierte Heilsgabe für mich gelten lasse, daß ich mich also auf das, was mir durch die Taufe unter die Füße gelegt ist, stelle, daß ich nicht nein sage zu dem, was Gott an mir durch die Taufe tut, daß ich den Zweifel, ob er das wirklich an mir alles getan hat, eben dadurch überwinde, daß ich mich an dem Zeichen der Taufe und an dem mit dem Zeichen unlöslich verbundenen *verbum* gleichsam festhalte und mich so durch das *Baptizatus sum* über alle Abgründe der Anfechtung durch die Taufe selbst hinübertragen lasse. Nur von diesem pneumatischen *usus* der Taufe her ist die lutherische Tauflehre überhaupt verständlich. Sie hat, wie die lutherische Theologie im ganzen, den Christen im Auge, der in dieser Welt notwendig in der Anfechtung lebt. Ob eine Theologie, ob eine Tauflehre in ihrem innersten Kern in der Anfechtung des Christen standhält, die Anfechtung zu überwinden lehrt, das ist für die lutherische Kirche ein unaufgebbares Kriterium für die Gültigkeit einer solchen Theologie.

Es wird notwendig sein, den Glauben, der die durch die Taufe applizierte Heilsgabe empfängt, noch nach einer Seite hin näher zu kennzeichnen. Wir haben ihn eben als einen durch und durch personhaften Akt gekennzeichnet. Trotzdem darf er nicht verstanden werden als ein Werk, das der Mensch aus einer ihm zur Verfügung stehenden Freiheit heraus zu leisten habe, wenn er die Taufe würdig empfangen soll. Der Glaube wird einem *opus operantis* gerade entgegengesetzt. Denn der Glaube ist *donum spiritus sancti*. Ehe der Glaube als selbstbewußter Akt der Person ins Auge gefaßt wird, muß er als *donum*, freilich als *donum spiritus* ins Auge gefaßt sein. Der Glaube ist also auf die Sache gesehen primär ein Akt des Pneuma im Menschen, freilich in der Personmitte des Menschen. Man darf den Glauben als Akt des Pneuma

[58]) GK IV, 29.
[59]) GK IV, 52 f.

in der Personmitte des Menschen nicht ohne weiteres in eins setzen mit selbstbewußten Akten der menschlichen Person. Der selbstbewußte Akt der menschlichen Person ist, wo es sich um den Glauben handelt, nichts, wenn dieser Akt nicht primär eine *actio spiritus sancti* ist und bleibt. Glaube als *actio spiritus sancti* ist sehr wohl an die Personmitte des Menschen gebunden, aber als die *actio* des Geistes ist der Glaube nicht an das der Reflektion fähige Selbstbewußtsein gebunden. Die Person ist weiter und umfassender als das Selbst.

Nur von diesen Überlegungen her ist es verständlich, daß die lutherische Lehre von einem Glauben der Kinder sprechen kann, der durch die Taufe im Akt der Taufe entzündet wird. Die Sakramente sind tatsächlich nicht allein dazu eingesetzt, einen bereits vorhandenen Glauben zu nähren; sie erwecken ihn auch [60]). Das gilt gerade für die Taufe. Der bei dem Kind in der Taufe erweckte Glaube ist nichts anderers als die *fides* als reine *actio spiritus sancti* in der Personmitte des Kindes. Denn daß auch das neugeborene Kind Person i s t, auch wenn sein Personsein sich noch nicht in selbstbewußten Akten eines der Reflektion fähigen Selbstbewußtseins äußert, ist von der Schöpfungslehre her gewiß.

Im Rahmen dieser Überlegungen dürfte auch die Tragweite der Aussagen über den Kinderglauben deutlich werden, die wir in der Wittenberger Konkordie 1536 finden [61]). Sie gehören trotz ihrer tastenden Versuche, ein Unsagbares auszusagen, zu dem Bedeutungsvollsten, was zu diesem schwierigen Problem gesagt werden kann. Feststeht für die Konkordie, daß auch die Kinder durch die Taufe die Gabe des heiligen Geistes empfangen. Aber diese Gabe ist in ihnen wirksam *pro ipsorum modo*. Wenn wir auch nicht begreifen können, *qualis sit ille actio Dei in infantibus*, so ist doch gewiß, daß diese *actio* da ist und die Personmitte des Menschen auch im Kinde erfaßt und dort neue und heilige *motus* vollzieht, wie man an Johannes dem Täufer im Mutterleibe vor Augen hat. Gewiß, *non est imaginandum, quod infantes intelligant.* Aber die *actio* des heiligen Geistes in der Personmitte des Menschen ist nicht an das *intelligere* und darum auch nicht an die Erwachsenen gebunden. Ja, wenn der Erwachsene nicht wieder wird wie ein Kind, kann auch er nicht glauben, weil der Glaube primär *actio divina* in der Personmitte des Menschen ist, eine *actio*, die der Mensch zunächst lediglich hinzunehmen hat, indem er sie aus seiner Personmitte heraus nicht abweist. Das Entscheidende an dem Glaubensbegriff des lutherischen Bekenntnisses und der lutherischen Theologie ist dieses Nichtabweisen der *actio divina* des heiligen Geistes. Hermann Cremer hat auch diesen Sachverhalt treffend so formuliert: „Nur der Unglaube ist unser Werk, unser Glaube aber ist Gottes Werk ... Wir haben die Freiheit, die Gnade Gottes abzulehnen, nicht die Freiheit, darauf einzugehen."

Es wird nicht nötig sein, jetzt noch ausführlich davon zu handeln, welches die Heilsgabe ist, die die Taufe bringt und im Glauben empfangen wird. Wir versuchen, mit wenigen Worten zusammenzufassen, was auf Grund der heiligen Schrift und des lutherischen Bekenntnisses über den heilsamen Empfang der Taufe zu sagen ist. Wir sind uns dabei darüber klar, daß jede Aussage über dieses Geschehen eine Glaubens-

---

[60]) 7. Sitzung des Konzils zu Trient, Can. V über die Sakramente im allgemeinen: *Si quis dixerit, haec sacramenta propter solam fidem nutriendam instituta fuisse, anathema sit.* Vgl. dazu CA XIII: Die Sakramente sind Zeichen und Zeugnisse des Willens Gottes gegen uns, „unseren Glauben dadurch zu e r w e c k e n und zu stärken" *(ad e x c i t a n d a m et confirmandam fidem).*

[61]) CR III, 77.

aussage im strengen Sinn des Wortes ist, die auch in ihrer theologischen Form die erste Person fordert und in einer anderen Person niemals nachvollzogen werden kann.

Ich bin von meiner Geburt aus in der Gewalt von Sünde, Tod und Teufel. Ich bin daher vor Gott verloren, ewig verloren, wenn nicht etwas an mir geschieht, das mich rettet. Durch die Taufe als *opus Dei* geschieht das an mir, was mich aus meiner Verlorenheit rettet. Denn durch die Taufe werde ich in den Raum hineingestellt, in dem die Gnadenverheißungen mit ihrer rettenden Kraft wirksam sind, ich werde in die *ecclesia Christi* aufgenommen. Hier geschieht dies an mir, daß der Herr Christus selber mit allen seinen Werken durch die Taufe zu mir kommt und mich in sein Werk hineinnimmt, in dem er es an mir vollstreckt. Er läßt mich in der Taufe mit sich sterben, daß ich tot bin für die Sünde und damit frei bin von ihrer Herrschaft und von allen ihren Mächten. Er reißt mich aus dem Machtbereich der Finsternis heraus, indem er mich zu seinem Eigentum macht und in seinem Herrschaftsbereich versetzt. Er vergibt mir durch das, was er in der Taufe an mir tut, alle meine Sünden. Er wäscht sie ab, so daß auch nicht mehr die geringste Schuld an mir ist. Er macht mich aber auch mit sich lebendig. Wo Vergebung der Sünden ist, ist auch sein Leben. Er läßt mich mit sich auferstehen zu einem neuen Sein, das allein und in Wahrheit Leben ist. Durch die Taufe schafft er mich um zu einer neuen Kreatur, so daß die Taufe der Mutterschoß ist, aus dem ich neugeboren werde. Er nimmt mich durch die Taufe in seinen pneumatischen Leib hinein, macht mich zum Glied an diesem seinem Leib, so daß ich in ihm seiend. mit seiner Gerechtigkeit umkleidet, wahrhaft gerecht und Gott wohlgefällig bin. Er verbindet mich aber auch als mein Haupt mit allen andern Gliedern seines Leibes. Er fügt mich durch die Taufe in die Gemeinschaft seiner *ecclesia* im Himmel und auf Erden ein, so daß die Taufe in der Tat auch ein sichtbares Bekenntniszeichen dafür ist, wo ich jetzt stehe, daß ich nämlich jetzt in Christi Reich, in seiner Kirche, meinen Standort habe und auf Erden mit allen Gläubigen in der Einheit seiner Kirche verbunden bin.

Freilich lebe ich noch in diesem sterblichen Leibe. Die Realität des Neuen, das Christus in mir durch die Taufe geschaffen hat, ist mir im Glauben unumstößlich gewiß. Im Geist, der mir durch die Taufe verliehen ist und in mir wohnt, ist das himmlische Leben Christi als Unterpfand einer endgültigen, allumfassenden Neuschöpfung in mir am Werk. Es ist w i r k l i c h am Werk. Aber — und das ist nun das schwerwiegende „Aber", an dem unter Umständen die konfessionelle Kontroverse wieder aufbricht — dieses Werk ist noch nicht am Ziel. Der alte Mensch will in mir immer wieder aufleben und lebt tatsächlich auch immer wieder in mir auf. Die überkommene Formel dafür heißt *concupiscentia.* Sie bleibt, so lange ich in diesem Leibe walle. Die Wurzel, aus der sie immer wieder aufschießt, ist die durch die Erbsünde gewirkte Verfassung meines Daseins, in die ich durch meine natürliche Geburt eingetreten bin. Zwar darf ich mich dessen getrösten, daß alle Schuld der Erbsünde durch die Taufe tatsächlich weggenommen ist. Nichts Verdammliches ist an denen, die in Christo Jesu sind. Der Sündencharakter der Erbsünde, der mich vor Gott verurteilt, ist durch die Taufe faktisch weggenommen worden. *Baptismus tollit reatum peccati originalis, etiamsi materiale, ut isti vocant, peccati manet, videlicet concupiscentia* [62]). Diese bleibende Konkupiszenz ist aber nicht eine unpersönliche naturhafte Sache. In der Konkupiszenz lebt jener alte Mensch immer wieder auf. Auch wenn der neue Mensch, der durch die Taufe in mir geboren ist, nicht mit meinen Leibesgliedern in der äußeren Tat vollbringt, was die Konkupiszenz will, so ist doch

[62]) Apol. II, 35.

dieser Tatbestand, daß sie etwas will, als solcher Sünde, weil in diesem Wollen der Konkupiszenz meine Person selbst darinnen ist. Aber gerade der Sündigkeit der Konkupiszenz gegenüber darf ich meine Zuflucht nehmen zu dem Sakrament der Taufe, das als bleibendes Zeichen mit wirksamer Macht über mir aufgerichtet stehen bleibt. Und dort, wo ich falle, wo die Konkupiszenz siegt und zur Tat der Glieder wird, darf ich nicht minder mich in die Heilstat Jesu Christi hineinbergen, die die Taufe an mir vollstreckt hat.

Damit ist in keiner Weise dem Leichtsinn das Wort geredet. Auch dies ist nicht gemeint, daß der in der Taufe geschlossene Lebenszusammenhang zwischen dem Getauften und Christus nicht von dem Getauften zerbrochen werden könnte. Im Gegenteil! *Docemus, si illi, qui conversi fuerant, admittant actiones contra scientiam, ipsos una cum fide a se excutere gratiam et spiritum sanctum. Sed non ideo ipsa virtus et efficacia baptismi evertitur*[63]). Der Getaufte kann aus dem Schiff seiner Taufe, das ihn bisher getragen hat, durch solche Sünde herausfallen. Aber das Schiff löst sich nicht in nichts auf. Sonst müßte ja dieses Schiff durch eine Wiederholung der Taufe wiederhergestellt werden, wenn der Gefallene in Reue und Glauben Buße tut. Das darf aber gerade nicht sein. Wenn der Gefallene in Reue und Glauben Buße tut, steht die Heilsgabe der einmal empfangenen Taufe wieder ungebrochen für ihn in Kraft. Es ist nicht so, daß ihn bis zu seinem Fall die Taufe getragen hätte, jetzt aber allein das Wort der Absolution als die *tabula secunda* ihn tragen würde. Das Gnadenmittel der Absolution soll in keiner Weise ausgeschlossen werden. Der, der in Reue und Glauben Buße tut, wird beichten und wird das Wort der Lossprechung suchen und wird nach der Gabe der Vergebung im Sakrament des Altars verlangen. Aber mit solcher Buße wird für ihn ohne Wiederholung der Taufe alles das wieder in Kraft stehen, was ihm die Taufe gebracht hat. Darum ist solche Buße nichts anderes als ein Wiedergang und Zutreten zur Taufe. Denn das Schiff meiner Taufe geht nicht unter, solange ich lebe, obwohl ich sehr wohl untergehen kann[64]).

Die Taufe begleitet mich aber nicht nur in dem Sinn durch mein Leben hindurch, daß in ihr der Born für die Vergebung meiner Sünden mir je und je offen steht, sondern auch in dem Sinn, daß sie die Kraft ist, in der das alte Wesen in mir tatsächlich mehr und mehr getötet wird. Das alte Wesen wird angegriffen von dem neuen Leben, das durch die Taufe in mir erzeugt ist. Ein neues Licht, ein neuer Sinn, ein neues Gemüt, neue *motus*, sind auf den Plan gerufen. In Christi Reich, in das ich durch die Taufe versetzt bin, werden die Früchte des Fleisches täglich abnehmen und die Früchte des Geistes immer deutlicher heraustreten. So wird dem alten Menschen in der Kraft der Taufe gewehrt, er wird gedämpft, ja, er wird täglich in den Tod gegeben, bis er ganz untergeht. Gleichzeitig damit setzt sich der neue Mensch, der aus Gott geboren ist, in unserer konkreten Existenz faktisch mehr und mehr durch, indem täglich auferstehen ein neuer Mensch, der Realität und nicht eine Fiktion ist, sondern der sich in den Früchten des Glaubens als eine lebendige schaffende Macht erweist. So wirkt das sakramentale Sterben und Auferstehen, das einmal beim Taufempfange geschehen ist, seine Realität aus im konkreten Wandel des Christen. So wird das Zeichen der Taufe im Leben des Christen mehr und mehr erfüllt, bis es in der Totenauferstehung ganz erfüllt sein wird. „Eine Taufe, aber ihr Werk und Deutung gehet und bleibt“[65]).

---

[63]) Chemnitz, Examen, S. 277 b.
[64]) Vgl. z. B. GK IV, 78—82.
[65]) GK IV, 78. Vgl. den ganzen Abschnitt 64—86.

XI.

Wir haben die Frage beantwortet, was Gott durch den Vollzug der Taufe an dem Menschen tut, der seine Taufe im Glauben empfängt. Es bleibt die Frage übrig, ob von Gott her durch den Vollzug der Taufe auch etwas an dem Menschen geschieht, der seine Taufe nicht im Glauben empfängt, sondern das Hemmnis des Unglaubens dem im Sakrament wirkenden *agens* entgegensetzt. Daß auch etwas an diesem Menschen geschieht, scheint auch nach der Lehre des lutherischen Bekenntnisses außer Frage zu stehen. Er empfängt die rechte Taufe ein für allemal. Er kommt tatsächlich durch den Taufvollzug in unmittelbare Berührung mit dem in der Taufe gegenwärtigen Heilswerk Jesu Christi. Diese Tatsache kann nicht wieder rückgängig gemacht werden. Der königliche und gnädige Herrschaftsanspruch Jesu Christi ist mit dem Empfang der Taufe ein für alle Mal an den Getauften unmittelbar herangetragen und unauslöschlich über ihm aufgerichtet. Der Getaufte kann nie mehr von sich abschütteln, daß all das an ihm geschehen ist.

Es ist deutlich, daß wir mit solchen Erwägungen unmittelbar vor dem Problem des *character indelebilis* des Taufsakramentes stehen. Was hindert die lutherische Kirche, zu sagen: Der Getaufte ist durch die Taufe ein für allemal als Eigentum Jesu Christi gezeichnet; das Eigentumszeichen Jesu Christi ist ihm unauslöschlich eingeprägt? Was hindert uns zu sagen, daß dann, wenn einer seine Taufe im Glauben empfangen hat, aber Taufe und Glauben preisgibt und die Taufgnade verliert, die Tatsache, daß er getauft ist, an seiner Person haften bleibt wie ein unauslöschliches Mal? Wir sind der Überzeugung, daß die lutherische Kirche in der Tat die Freiheit hat, diese Sätze zu lehren, freilich unter einer Voraussetzung, die, wenn wir recht sehen, in dem Charakterbegriff des Tridentinums freilich fehlt. Der *character indelebilis*, wie ihn Can. IX der 7. Sitzung des Konzils zu Trient über die Sakramente schließlich definiert hat[66]), ist aus der Schrift nicht eindeutig erkennbar. Das, was die Tridentinische Charakterlehre von der Schrift trennt, ist unseres Erachtens vor allem dies, daß dieser Charakter gegenüber Heil und Unheil neutral ist. Es bestehen an sich keine Bedenken, den Begriff des Siegels auf die Taufwirkung anzuwenden. Aber dieses Siegel ist Heilssiegel, das daher unter Umständen in der Taufe gerade nicht empfangen bzw. nach der Taufe zerbrochen werden kann und darum von den Gläubigen unversehrt bis ans Ende bewahrt werden muß. Wird die Taufe nicht als Heilssiegel empfangen und bewahrt, dann kann sie nur Gerichtszeichen sein. Ein dem Heil und dem Gericht gegenüber neutraler *character indelebilis* ist der Schrift offenbar fremd. Die lutherische Kirche wird ihren Predigern gewiß nicht untersagen, der Gemeinde den Ernst des Taufgeschehens unter Zuhilfenahme des Begriffes von der Zeichnung des Getauften mit dem bleibenden Eigentumssiegel Jesu Christi zu bezeugen, wenn deutlich ist, daß dieses Zeichen stets entweder Leben oder Tod, Rettung oder Gericht bedeutet. Die Unwiederholbarkeit und Unzerstörbarkeit meiner Taufe kann offenbar auch in anderer Weise eindeutig zum Ausdruck gebracht werden, ohne daß ich genötigt bin, aus der Taufwirkung einen dem Heil und dem Unheil gegenüber neutralen *character indelebilis* durch eine doch wohl unzulässige Abstraktion abzuleiten.

---

[66]) *Si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est, signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt: anathema sit.*

XII.

Blicken wir auf die hier vorgetragene Lehre von der Taufe zurück, so dürfte deutlich sein, daß die Confessoren des Augsburgischen Bekenntnisses nicht in den Wind hineingesprochen haben, wenn sie sagten: *De baptismo docent, quod sit necessarius ad salutem*[67]). Die grundlegende Verpflanzung vor Gott verlorener Menschen aus dem Reich der Finsternis in das gnadenreiche Königreich des Sohnes Gottes, die Umprägung dessen, der ein Glied am *regnum diaboli* war, zu einem lebendigen Glied am pneumatischen Leibe Jesu Christi bewirkt ordentlicherweise allein das Sakrament der Taufe. Mit Recht kann sie daher die Pforte des geistlichen Lebens genannt werden. Denn uns ist kein anderer Zugang in das Reich Gottes geordnet als die Geburt aus Wasser und Geist. Darum kennt das apostolische Wort der Schrift und die Christenheit keinen Glauben an das Wort von Christus, der nicht zum Empfang des Sakramentes der Taufe führen würde.

Jedoch darf der Satz von der Heilsnotwendigkeit der Taufe nicht zu einer Qual für die Gewissen werden. Gott hat u n s für unser Heil an den Empfang der Taufe gebunden. Aber er ist für die Gewährung des Heiles nicht daran gebunden, daß der Empfang der Taufe tatsächlich vollzogen worden ist. Nicht das Fehlen des Sakramentsempfanges, sondern die Verachtung des Sakramentes verdammt. Die Heilsnotwendigkeit der Taufe ist also nicht eine *necessitas absoluta*, sondern eine *necessitas ordinata*. Die Anordnung der Taufe muß als ein uns bindendes Gebot ernst genommen werden. Darum darf im Blick auf den Taufempfang nichts versäumt werden. Darum taufen wir auch die Kinder des christlichen Hauses und lehnen den Taufaufschub bei diesen Kindern ab[68]). Darum bejahen wir auch die Nottaufe. Aber wenn nichts leichtfertig aus Verachtung des Sakramentes versäumt worden ist, wenn das Sakrament begehrt, aber der tatsächliche Empfang nicht möglich gewesen ist, so werden wir uns getrost darauf verlassen, daß auch diesen Ungetauften durch Gottes Barmherzigkeit die Tür zum ewigen Leben offen steht. Die Taufe bleibt *opus Dei* auch in dem Sinn, daß der Herr der Herr seiner Taufe ist. Darum wird am Schlusse einer lutherischen Lehre von der Taufe zur Ehre des göttlichen Namens ein Satz des Thomas von Aquin[69]) stehen dürfen: *Deus virtutem suam non alligavit sacramentis, quin possit sine sacramentis effectum sacramentorum conferre.*

---

[67]) CA IX, 1.

[68]) Vgl. die Erklärung zur Lehre vom Sakrament der heiligen Taufe, die die Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands in Ansbach im Juni 1950 beschlossen hat. Dort heißt es in Abschnitt V: „Wir verwerfen die falsche Meinung, es widerspreche die Kindertaufe der apostolischen Lehre von der Taufe. — Wir verwerfen die falsche Meinung, es müsse um der Erhaltung der Volkskirche willen die Kindertaufe ohne Gemeindezucht und ohne Unterweisung gewährt werden. — Wir verwerfen aber ebenso die falsche Meinung, es dürften christliche Eltern dem Kind, das Gott ihnen anvertraut hat, die Gabe der Taufe vorenthalten." Der Text dieser Erklärung ist abgedruckt in Ev.-Luth. Kirchenzeitung, Jg. 4 (1950) S. 209—211.

[69]) S. th. III q. 64, a 7.

Buchbesprechungen

Archiv für Liturgiewissenschaft in Verbindung mit Prof. Dr. Anton L. Mayer und Dr. Odilo Heiming OSB, herausgegeben von Dr. Hilarius Emonds OSB, Band I 1950, Verlag Fr. Pustet, Regensburg, 8°, XI. u. 508 S., brosch. DM 33.—, in Leinen DM 35.—.

Im „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft" (= JLW) 15 (1941) 560 hatte der seinerzeitige Herausgeber DDr. Odo Casel OSB († 28. 3. 1948) auf den „nächsten Band" vertrösten müssen, in dem der Bericht über den gregorianischen Gesang nachgetragen werden sollte; in einem beigegebenen Notate versprach er, sicher zur Freude aller Leser, überdies noch, es sollten „die Literaturberichte der künftigen Bände . . . jeweils mehrere Jahresberichte umfassen". Aus nicht näher bekannten Gründen erschien indes ein weiterer Band des JLW nicht mehr. Nunmehr stellt sich und zwar, wie mit Nachdruck betont wird (vgl. S. X und eine Herausgebermitteilung), „rechtlich und ideologisch als Weiterführung und Neue Folge des JLW", das „Archiv für Liturgiewissenschaft" (ALW) vor, um nach Jahren das Versprechen Casels einzulösen (vgl. S. 133). Als Träger dieses wissenschaftlichen Unternehmens zeichnet nicht mehr, wie beim JLW, der „Verein zur Pflege der Liturgiewissenschaft e. V. (Sitz Abtei Maria Laach") — dieser wurde nach der oben erwähnten Herausgebermitteilung 1948 aufgelöst — sondern das „Abt-Herwegen-Institut für liturgische und monastische Forschung, Abtei Maria Laach", dem nach der gleichen Mitteilung der 1948 an Stelle des aufgelösten Vereins neu konstituierte „Verein der Förderer und Freunde des Abt-Herwegen-Institutes" (Vorsitzender Dr. Wilhelm Kahles) zur Seite steht. An die Stelle des bisherigen, verdienten Verlages des JLW (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung in Münster i. W.) trat für das ALW der bekannte liturgische Verlag Fr. Pustet in Regensburg, der dem Bande eine vorbildliche Ausstattung gab. Der Aschendorffsche Verlag will in Weiterführung seiner liturgisch-literarischen Tradition, in Zusammenarbeit mit dem neugegründeten „Liturgischen Institut" in Trier, ein „Liturgisches Jahrbuch" (herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. J. Pascher) herausbringen; in diesem sollen, im Unterschied zu dem sich vornehmlich der wissenschaftlichen Forschung widmenden ALW, „die wissenschaftlichen Erkenntnisse unmittelbar an die religiöse Wirklichkeit herangetragen werden"; es wird also primär der liturgischen Praxis dienen, es soll „ein Organ wahren liturgischen Apostolates" werden.

Das neue ALW stellt sich, wie schon der betonte Zusammenhang mit dem JLW andeutet, im wesentlichen dieselben Aufgaben wie dieses. Das JLW hatte geschichtliche und systematische Ziele verfolgt. Die ersteren sollten auf dem Weg der religionsgeschichtlichen und der vergleichenden Betrachtungsweise erreicht werden; es sollten die Beziehungen der christlichen Liturgie in ihren Anfängen zu den Kulten gleichzeitiger Religionen, insbesondere zum Judentum und Hellenismus, aufgezeigt werden und es sollte der weiteren Entwicklung des Kultes nachgegangen, sein organisches Wachstum belauscht und es sollten daraus die Gesetze liturgischer Formenbildung erschlossen werden. In ihrem zweiten, dem systematischen Ziele plante das JLW die Herausarbeitung des objektiven Gehaltes der einzelnen liturgischen Gegebenheiten und der Liturgie im ganzen, um so zum Wesen der Liturgie vordringen und daran anschließend die Einordnung der Liturgie in die Theologie vollziehen zu können (vgl. JLW 1 [1921] 1 ff., 97 ff.). Das ALW will diese „Grundhaltung" nicht ändern: „Nach wie vor soll die exakte, von den Regeln kritischer Methode geleitete Beschäftigung mit den mannigfachen noch offenstehenden Problemen der Liturgiewissenschaft, sei es auf dem Gebiete der Theologie, sei es in den allgemeineren Zusammenhängen und Verbindungen zu den verwandten Wissenschaftszweigen, im Vordergrund seiner Bemühungen und Aufgaben stehen." Doch wird dabei die pastoral-liturgische Auswertung der wissenschaftlichen Ergebnisse im Rahmen des Möglichen „nicht unberücksichtigt bleiben" (S. X).

Wenden wir uns nach diesen zweckdienlich scheinenden Vorbemerkungen dem neuen ALW selbst zu! Hauptherausgeber des ALW ist H. Emonds OSB, die beiden Mitherausgeber sind die gleichen wie im letzten Band des JLW; die Mitarbeiter rekrutieren sich noch überwiegender als im JLW aus dem Orden des hl. Benedikt, dabei allerdings aus verhältnismäßig wenigen Klöstern desselben. Die bewährte Gliederung in der Vorlage des Stoffes (Aufsätze, Miszellen, Literaturbericht; vgl.

schon JLW 1 [1921] 3) wurde beibehalten; sehr zu begrüßen ist, im Interesse der Vereinheitlichung der Zitation im ALW, die Beigabe von Abkürzungsverzeichnissen, vor allem aber der Ausbau der Register! Während das JLW lediglich ein „Autorenverzeichnis zum Literaturbericht" (mit den Namen der in ihm besprochenen und angeführten Autoren) enthielt, bietet nunmehr das ALW ein doppeltes Autorenverzeichnis, eines mit den Namen der Verfasser der im Literaturbericht besprochenen Publikationen und eines mit den Namen der im ganzen Band zitierten Autoren, ferner Stellenregister für die Zitate aus dem AT, dem NT, aus den nichtchristlichen und den christlichen Schriftstellern, schließlich ein sorgfältiges Register „Wörter und Sachen", das den Inhalt im ganzen erschließt und so seine rasche und bequeme Auswertung ermöglicht. Die in den Registern niedergelegte Aufarbeitung des Buches entspricht, wie man gestehen muß, in nahezu idealer Weise den Anforderungen, die man an ein „Archiv" stellen kann.

Nun einige Bemerkungen zum Inhalt der Aufsätze, der Miszellen und des Literaturberichtes. Die beiden Aufsätze stammen aus der Feder zweier um die liturgische Forschung ungemein verdienter Männer, nämlich Odo Casels († 1948) und Peter Browes SJ († 18. 5. 1949). Der Beitrag von Casel „Zur Kultsprache des heiligen Paulus" (S. 1/64) ist nicht eine systematische Untersuchung der paulinischen Kultterminologie, sondern eine weitausholende Einordnung der paulinischen religiösen Gedanken- und Ausdruckswelt in die „Mysterientheologie". So sehr dabei manches klärende Licht auf die Darstellung Pauli fällt, so kommt man doch nicht vom Eindruck los, daß bei Paulus die Einbeziehung einer damals gleichsam in der Luft liegenden kultischen Denkweise vor allem Mittel zum Zweck ist; Paulus will, um es ein wenig überspitzt zu formulieren, nicht in erster Linie Mysterientheologe, sondern Missionär sein; er will die in Christus offenbar gewordene übernatürliche Wirklichkeit den Menschen seiner Zeit, den Heiden voran, in der ihrem Verständnis gemäßen Sprache künden und deuten. — Browe ergänzt in seinem Aufsatz „Zur Geschichte des Dreifaltigkeitsfestes" (S. 65/81) die neueren Untersuchungen zu diesem Thema, insbesondere jene von A. Klaus (Ursprung und Verbreitung der Dreifaltigkeitsmesse, Werl i. W. 1938). Aus der Fülle seiner Kenntnis der (gedruckten) Quellen unterrichtet uns Br. über die im Mittelalter ungemein verbreitete und geschätzte Votivmesse in honorem SS. Trinitatis, über Votivmessenstiftungen, über die trinitarische Umrahmung des Stundengebetes und trinitarische Offizien, über Hymnen und Sequenzen, über Beurkundungs- und Datierungsformeln, über die Weihe von Kirchen und Altären zu Ehren der Hlst. Dreifaltigkeit. Wem die Einführung eines förmlichen Dreifaltigkeitsfestes bzw. die Festlegung des 1. Sonntages nach Pfingsten als Dreifaltigkeitsonntag zu danken ist, kann mit Sicherheit nicht festgestellt werden; die meisten Wahrscheinlichkeitsgründe sprechen für die Benediktiner. In einem noch vor 1000 geschriebenen Fuldaer Sakramentar erscheint, soweit man sehen kann, erstmals der Dreifaltigkeitssonntag wie heute fixiert. Die Einführung in den verschiedenen Orden und Säkularkirchen ging zeitlich gemessen sehr ungleichmäßig und zögernd vor sich. Hemmend wirkte einerseits der Gedanke, daß das Fest der älteren Zeit unbekannt gewesen und im Grunde, wegen der sonstigen häufigen Betonung des Trinitätsdogmas in Gebet und Meßfeier, unnötig sei, und andererseits die Tatsache, daß man in Rom der Einführung des Festes sehr zurückhaltend gegenüberstand. Erst Papst Johann XXII. hat es 1334 allgemein vorgeschrieben. — Die Reihe des Miszellen eröffnet A. Dold (S. 82/101) mit einer Mitteilung „über spärliche, aber bedeutsame Bruchstücke dreier alter Perikopenbücher" aus dem 9. Jahrh. Durch diese Fragmente werden uns drei vollausgeschriebene Perikopenbücher (Vollcomites) römischer Prägung von allerdings nur dürftiger Heortologie greifbar, die „als noch spät wieder aufgelegte Exemplare älterer, aus der Zeit vor dem Aufkommen der Indiculi stammenden Comesbücher betrachtet werden" dürfen (S. 101). Diese Perikopenbücher müssen den Quellen der Würzburger Evangelienliste und auch der Murbacher Comesliste nahe gestanden sein. — L. Eizenhöfer (S. 101/6) erweist in einer reizvollen Untersuchung eine Totenpräfation des Alkuinschen Anhangs des Gregorianums (ed. Wilson 301: unius defuncti alia) als aus älteren Carmen-Versen zusammengesetzt (Carmen ad Flav. Felicem de resurrectione mortuorum et de iudicio Domini); dieser Nachweis ist, neben liturgiegeschichtlichen Gewinn, von Wert für die Textherstellung der Verse. — In einer Miszelle „Beobachtungen zur Geschichte des Meßkanons" steuert H. Frank (S. 107/19) im ersten Teil (I) eine Stellungnahme zu V. L. Kennedy, The Saints of the Canon of the

Maß, Città del Vaticano 1938 bei. So sehr in vielen Einzelpunkten Fr. den Ergebnissen zustimmt, die Annahme K.s, es habe Papst Gelasius († 496) dem Memento vivorum die heutige Fassung gegeben sowie insbesondere die Gebetsformeln des Communicantes und des Nobisquoque peccatoribus selber und mit letzterem zugleich das Memento defunctorum geschaffen, kann Fr. nicht als bewiesen, auch nicht als wahrscheinlich gelten lassen. Man wird ihm darin beipflichten müssen und, was den Hauptpunkt anlangt, Gelasius nur eine Beteiligung am Aufbau der Heiligenlisten des Comm. und N. qu. p. zubilligen. Mit letzterer Annahme ist ein vorgelasianisches Alter dieser Gebete vorausgesetzt und so in gewissem Sinne der These Fr.s im zweiten Teil (II) seines Beitrags vorgearbeitet. Fr. macht es sicher, daß Interzessionsgebete mit Heiligenlisten vom Typ des Communicantes schon zur Zeit Leos d. Gr. († 461) im römischen Meßkanon standen — Leo erscheint als Redaktor einer, wenn nicht sogar weiterer fünf Formeln dieser Art erwiesen (Leonianum!)! Parallelen mit anderen, der römischen nahestehenden Liturgien machen es wahrscheinlich, daß dieser Gebetstyp bis ins 4. Jahrh. hinaufreicht. — Die folgende Miszelle von A. Dold (Eine unbekannte Diptychenformel für das Memento defunctorum) unterrichtet uns über ein Sakramentarfragment (9./10. Jahrh.) mit einem Stück des Kanontextes und Gebeten von Weihnachtsformularen; innerhalb der Kanongebete steht ein eigenes Totengedächtnisgebet, das deutlich auf den Diptychengebrauch Bezug nimmt. In den hier vorliegenden, gegenüber der heutigen ursprünglicheren Fassung sind solche Gebete nur selten erhalten. — Bonifatius Fischer deutet in seinem Kurzbeitrag (S. 124/7) „Praeceptis salutaribus moniti" das salutaribus, wie uns scheint, mit guten Gründen als Ersatz des Genetivs salvatoris. — Die Miszelle O. Heimings „Das mailändische Präfationale" (S. 128/32) stellt eine Würdigung des Buches von Angelo Paredi, I Prefazi Ambrosiani. Contributo alla storia della Liturgia Latina (Milano 1937), dar. H. kommt zum Ergebnis, daß es zwar, wie Paredi dartut, ein frühes „Mailändisches Corpus Praefationum (dem sich aber auch Orationen beigesellen)" gegeben habe, daß dieses aber unmöglich dem Bischof Eusebius um die Mitte des 5. Jahrh. zugeschrieben werde könne, sondern einem Verfasser frühestens im Beginne des 6. Jahrh. Weitere Anmerkungen u. dergl. zum Buche Paredis sind in der Einleitung zu einer mailändischen Heortologie zu erwarten, die H. in Arbeit hat. — Der Literaturbericht, der über 300 Seiten füllt, enthält „nur einen Teil des bereits im Manuskript vorliegenden gesamten Berichtes", er „umfaßt die seit dem Jahre 1936 erschienenen Arbeiten und Abhandlungen auf liturgiewissenschaftlichem Gebiete und setzt so denjenigen von JLW 15 (1941) fort der sich auf das Jahr 1935 erstreckte" (S. 133); dabei mußte freilich, wie angedeutet, der größere Teil der seinerzeit im JLW üblichen Abschnitte für ALW 2 zurückgestellt werden. Daß auch die schon vorliegenden Abschnitte manche Lücke aufweisen, ist angesichts der schwierigen Verhältnisse auf dem Büchermarkt begreiflich und den Bearbeitern durchaus bewußt; die folgenden Jahrgänge des ALW werden hier die notwendigen Nachträge bieten. Es könnte indes zur Entlastung des Literaturberichtes vielleicht manches Werk ausgeschieden werden, das nur eine ganz lose Beziehung zum Programm des ALW hat. — Wir schließen diese Besprechung mit dem Wunsche, daß es den Herausgebern gelingen möge, das so verheißungsvoll eröffnete ALW durch lebendigen Kontakt mit allen liturgiefördernden Kräften und Gewinnung der Mitarbeit möglichst aller deutschen Liturgiewissenschaftler zum literarischen Mittelpunkt der Liturgiewissenschaft in Deutschland zu machen.

Eichstätt — Jos. Lechner

Rösser, Ernst, Die Stellung der Laien in der Kirche nach dem kanonischen Recht (Würzburger Universitätsreden, H. 9). Würzburg. Verlag Ferd. Schöningh (1949), 8°, 24 S., brosch.

Wie schon der Titel der Ausführungen Rössers in seiner Würzburger Rektoratsrede vom 11. Mai 1949 ersichtlich macht, soll das so beziehungsreiche, heute doppelt bedeutsame Thema eingeschränkt werden auf das, was das kanonische Recht zur Sache zu sagen hat. Der Redner wußte gar wohl, daß der einschlägige Fragenkreis weit über das kanonische Recht hinausgreift. — Der Stoff wird unter folgenden Gesichtspunkten vorgelegt: I. Verfassung der Kirche; Kirche als Heilsanstalt; II. Kirche als Heilsgemeinschaft; III. Berührungspunkte zwischen Klerus und Laien; Verhältnis von Klerus und Laien; IV. Rechtsansprüche der Laien gegenüber den

Geistlichen. — Vielleicht hätte man die „Kirche als Heilsgemeinschaft“ in dem S. 8 beschriebenen Sinne lieber ausgeschieden und einfach darauf verwiesen, daß die Kirche Heilsanstalt mit sozialer Struktur ist, d. h. von ihrem Stifter der gesellschaftlichen) Natur des Menschen angepaßt wurde. Man würde dadurch die kanonisch ja doch nicht faßbare, weil unsichtbare Gnadengemeinschaft („Heilsgemeinschaft“) im Bereich des Dogmatischen belassen. — Die Berührungspunkte zwischen Klerus und Laien (III) ließen sich auch noch in einfacherer, dabei den Schein jedes Klerikalismus ausschließender Weise aus der Tatsache ableiten, daß alle Glieder die eine Ecclesia darstellen, ein geschlossenes Corpus sociale bilden; ein solches aber ist stets tätig durch seine Organe. Darum sagt das Tridentinum in Hinsicht auf den liturgischen Zentralakt der Kirche, die in der hl. Messe vollzogene Darbietung des neuen Pascha, es werde „von der Ecclesia durch die Priester unter sichtbaren Zeichen geopfert“ (Denz. 938). Die Kleriker sind sonach Organe der Ecclesia; in solcher Schau tritt dann das Gewicht der einfachen Glieder der Kirche klar zutage. — Bei Punkt IV gliedert unser Autor die Rechtsansprüche der Laien gegenüber der Kirche nach dem allgemein üblich gewordenen Schema: Hirtenamt, Priesteramt, Lehramt. Vielleicht hätten in diesem Teile der Darlegungen nicht nur die Rechtsansprüche der Laien, also die mehr passive Seite, sondern auch ihre — freilich ungleich weniger umfängliche — aktive Beteiligung an den drei Bereichen etwas mehr ins Licht gerückt werden können. So könnte man etwa beim „Hirtenamt“ (Leitungsgewalt) zunächst ganz allgemein darauf verweisen, daß gerade hier dem Laien eine Beteiligung offengehalten ist, die über das hinaus, was das geltende Recht vorsieht, ohne Zweifel erweitert werden könnte. Hinsichtlich der „Gesetzgebung“ im besonderen darf die Rolle aller Glieder der Kirche, also auch der Laien, bei der Bildung von Gewohnheitsrecht nicht außer acht gelassen werden; bei der „Verwaltung“ nicht die Einflußnahme auf die kirchliche Stellenbesetzung (Präsentation; Nomination; in beschränktem Umfange Wahl; vgl. c. 1452) und auf die — meist partikularrechtlich geordnete — Vermögensverwaltung (Kirchenstiftungen); bei der „Rechtsprechung“ nicht die auch heute noch mögliche Beteiligung sachkundiger Laien an der Prozeßführung; beim „Priesteramt“ nicht die Tatsache, daß Laien (wie überhaupt alle handlungsfähigen Menschen) die (Not-)Taufe spenden und sich durch Austausch eines gültigen Konsenses die mit dem Konsens in eins geknüpfte sakramentale Ehegnade vermitteln können; beim „Lehramt“ nicht der Hinweis darauf, daß den Laien durch die Missio canonica die Mitwirkung am Lehramt ermöglicht, ja daß eine solche seitens der Kirche geradezu gewünscht wird (cc. 711, 2, 1333 ss.). — Es hätte auch noch etwas einläßlicher auf das kirchliche Vereins- und Religiosenrecht Bezug genommen werden können, Gebiete, in denen Kleriker und Laien auf gleicher Ebene sich begegnen. — Unsere kleinen Nachträge wollen den Wert der Ausführungen Rössers nicht mindern, sondern unterstreichen. Möchten recht viele Leser, die über die Stellung der Laien im lebendigen Organismus der Kirche aufzuklären haben, sich die Ausführungen Rössers zunutze machen. Ihre Belehrung ruht dann, gegenüber so manchen verschwommenen Konstruktionen, auf einer soliden Grundlage.

Eichstätt Jos. Lechner

Rüfner, Vinzenz, Die Entfaltung des Seelischen. Einführung in die Entwicklungspsychologie. Meisenbach, Bamberg (1949), 197 S., kart.

Der Verfasser hält das Versprechen des Untertitels: Er gibt eine ausgezeichnete Einführung in die Entwicklungspsychologie. Mit der Betonung dieses Zweiges ist schon ausgesprochen, daß die Lektüre eine gewisse Schulung in der Philosophie voraussetzt. Das Buch zeugt von einer Vertrautheit mit der gesamten einschlägigen Literatur und zeigt scharfe Beurteilung aller dargestellten Phänome.

Die Scheidung der verschiedenen Schichten — vegetative, sensitive und geistige „Seele“ — läßt den Gedanken an die Einheit der Schichten im Menschen nur scheinbar zurücktreten. Er wird immer wieder rechtzeitig herausgestellt und betont. Die tierische Intelligenz — ein beliebtes Thema in der heutigen Tierpsychologie, bei deren Behandlung man bisweilen sogar von „Abstraktion“ beim Tiere spricht — wird als nur vitale Funktion von der menschlichen Einsicht abgegrenzt. Die Sonderstellung des Menschen ist klar herausgearbeitet. Das Nicht-mitgerissen-Werden bei vitalen Prozessen, der Aktvollzug der Person, die sittliche Entscheidung sind als Eigenart des Geistigen betont. Der Vergleich des Animalischen und des Mensch-

lichen darf sich nach Rüfner nicht auf biologische und anatomische Punkte beschränken. Der Unterschied ist innerlich und wäre nach Rüfner in der Sprache besser herauszustellen. Man sollte tierische Intelligenz oder tierische Einsicht immer als biologisch im Gegensatz zum Geistigen bezeichnen.

Wenn ich einen Wunsch äußern darf, dann wäre m. E. der Begriff des Individuums von dem der Individualität der Umgangssprache schärfer zu scheiden (S. 172). Man kann doch wohl nicht sagen, daß die Menschenseele erst am Ende ihrer Laufbahn Individuum wird. Auch in der Gegenstellung gegen den Empirismus scheint mir diese Ausdrucksweise überspitzt. Gleicherweise wären „Person-Sein" und Persönlichkeit genauer zu scheiden. Ich halte es für unrichtig, von einem angefangenen Personsein zu reden.

Die „Entfaltung des Seelischen" kann als eine wertvolle Gabe für das Studium der Psychologie und der Pädagogik bezeichnet werden. Man kann ihr weiteste Verbreitung und hoffentlich noch weitere Auflagen wünschen.

Bamberg Ludwig Faulhaber

Preisker, Herbert: Das Ethos des Urchristentums. 2. verb. u. erw. Aufl. Gütersloh (C. Bertelsmann), 1949. 247 S. Kart. DM 13.—, Hlwd. DM 15.—.

Das Buch ist eine Überarbeitung und Erweiterung der 1. Auflage, die 1933 unter dem Titel „Geist und Leben. Das Telos-Ethos des Urchristentums" erschienen ist. Der um vieles anspruchsvollere Titel, der durch den Inhalt durchaus gerechtfertigt wird, bringt das ganze Gewicht des hier gestellten Problems und seine Gegenwartsbedeutung gut zum Ausdruck. Die Verbindung und gegenseitige Beeinflussung des Christentums mit der Geistes- und Lebenshaltung der Umwelt in den verschiedenen Kulturepochen ist wohl auf keinem Gebiet so unmittelbar wie im Bereich des Sittlichen. Darum stellt sich in der uns heute aufgegebenen geistigen Orientierung für Christentum und Theologie mit besonderer Dringlichkeit die Frage nach dem eigentlichen Gehalt der christlichen Botschaft, eine Frage, die ganz von selbst auf das Ethos des Urchristentums zurückweist. Daß der Verfasser sich seiner Aufgabe gründlich und in stets nachprüfbarer Quellenmäßigkeit unterzogen hat, sichert seinem Werk innerhalb der theologischen Forschung und der christlichen Neubesinnung unserer Tage bleibende Bedeutung.

P. versucht die wesentliche Eigenart des urchristlichen Ethos zu fassen in sorgfältig durchgeführten Vergleichen mit den sittlichen Anschauungen und Haltungen der damaligen Umwelt im Spätjudentum, in der stoischen Philosophie und in den Mysterienreligionen. Die Besonderheit des urchristlichen Ethos charakterisiert er als Telos-Ethos. Dieses erwächst aus der Botschaft Jesu vom Reiche Gottes, das aus göttlicher Tat in diese Welt hereingebrochen ist und seiner endzeitlichen Vollendung entgegengeht. In der dynamischen Spannung des lebendigen Bewußtseins vom Gegenwartsbesitz und der Erwartung der eschatologischen Erfüllung ist begründet die Einheitlichkeit christlicher Lebenshaltung, die Geschlossenheit der Beweggründe des Handelns, das Verständnis der sittlichen Aufgabe und die Gesamtheit der einzelnen sittlichen Forderungen. Daraus ist zu verstehen der Radikalismus der Forderungen, die Idee der christlichen Vollkommenheit, die ihre vorbildliche Gestalt in der Persönlichkeit des Herrn hat, die alles beherrschende Stellung der Gottes- und Nächstenliebe. Die sittlichen Imperative sind Ausdruck des Indikativs des neuen Seins des Christen. Wohl kann der V. im Rahmen seiner Arbeit keine erschöpfende Darstellung aller ethischen Einzelfragen unter seinem besonderen einheitlichen Blickpunkt geben. Dennoch kommt eine Reihe von wesentlichen Einzelfragen christlicher Sittlichkeit ausführlicher zur Sprache, so etwa das Verhältnis des Christen zur Welt in der Stellung zu Staat und weltlicher Obrigkeit, zu Ehe, Besitz, Natur, Arbeit und Gemeinschaft. Christliche Ethik und Moraltheologie müssen immer neu berücksichtigen, was hier eingehend aufgewiesen wird, daß nämlich urchristliches Ethos nicht als verselbständigte Ethik, sondern als die Lebenshaltung des Menschen im Geschehen des Reiches Gottes zu verstehen ist. Demgemäß sind auch gerade die Darlegungen wichtig, in denen die Umformung ethischer Begriffe innerhalb des christlichen Lebensverständnisses gezeigt wird. Treffliche Hinweise auf den spezifischen Gehalt der christlichen Tugenden bieten Ansatz zu selbstkritischer Weiterarbeit für eine christliche Ethik, die sich allzu unmittelbar an der außerchristlichen Tugendauffassung orientiert und die Tugendschemata der Antike mit bloß akzidenteller Verchristlichung zu übernehmen geneigt ist.

Die strikte Einheitlichkeit des urchristlichen Ethos gewinnt der V. aus der Zentralstellung des eschatologischen Gedankens, wobei er sich Selbständigkeit bewahrt gegenüber extrem eschatologischen Theorien der letzten Jahrzehnte. Die Methode, nach der Einheitlichkeit des Motivs den Gehalt der sittlichen Botschaft Jesu zu erheben, hat ihre generell nicht festzulegende Grenze. An der von Pr. getroffenen Grenzziehung wird die Kritik hauptsächlich einsetzen. Je mehr eine a priori geforderte Einheitlichkeit zum Auswahlprinzip für die Bewertung des neutestamentlichen Textbestandes genommen wird, um so näher liegt die Gefahr, daß die einheitliche Grundidee konstruiert wird. Im 2. Teil werden ausführlich die Wandlungen des urchristlichen Ethos in einigen Etappen behandelt. Die grundlegenden Einzelzüge dieser Wandlungen sind zumeist richtig gesehen, so etwa zunehmender Moralismus, Utilitarismus, Systematisierung des Sittlichen als Lehre, Gesetzlichkeit, Preisgabe der ursprünglichen weltüberlegenen Haltung zugunsten einfacher Weltbejahung bzw. Weltverneinung, Lockerung der lebendigen Einheitlichkeit in einer Nebenordnung einzelner Tugenden und Forderungen, Schwächung der alles beherrschenden Stellung der Liebe, einseitigere Betonung des Lohn- und Vergeltungsgedankens u. a. m. Die Wurzeln dieser in manchem erst später deutlicher werdenden Entwicklung um der Einheitlichkeit der urchristlichen Idee willen ausschließlich in den allmählich aus der Umwelt eindringenden Einflüssen zu sehen, kann allzuleicht zu einer lebensfernen, in den neutestamentlichen Schriften nicht mehr begründeten Abstrahierung der urchristlichen Botschaft führen. Die Predigt Jesu erging an konkretes geschichtliches Menschenleben und wurde innerhalb des wirklichen Lebens aufgenommen, verstanden und in die Tat umgesetzt. Bericht und Zeugnis dieses Geschehens bietet das neutestamentliche Schrifttum. In dieser Form muß es für alle Zeit der christlichen Verkündigung und der theologischen Klärung zugrunde gelegt werden. Selbstverständlich zeigen auch bereits die Quellen des urchristlichen Jahrhunderts Einflüsse einer Umwelt, die nicht die unmittelbare und nächste Umwelt Jesu war. Einer sorgfältigen und eingehenden Einzelexegese fällt dann die Aufgabe zu, den spezifisch eigenen und überzeitlichen Gehalt der konkreten christlichen Botschaft ersichtlich und verwertbar zu machen, der sich nur sehr bedingt durch systematische Abstraktion gewinnen läßt.

Diese methodischen Bedenken wie auch manche Bedenken bezüglich der Beweiskraft einzelner der sehr zahlreich herangezogenen Belegstellen wollen dem großen Verdienst der vorliegenden Arbeit keinen Eintrag tun. Sie wollen vielmehr der hier vorzüglich gebotenen Anregung zu weiterer Arbeit entsprechen.

Passau. R. Hofmann

Fries Heinrich, Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluß Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten. Eine problemgeschichtliche Studie. Heidelberg (F. H. Kerle) 1949. 398 S. 8°. DM 9.80.

Außer in der Ethik, wo sich die für jeden denkenden Menschen unabweisbaren Fragen der verantwortlichen Lebensgestaltung stellen, begegnen sich heute theologische und außertheologische Reflexion kaum auf einem Gebiete so unmittelbar und eng als in der Religionsphilosophie (Rph.). Die Bezeichnung Rph. könnte für den Nichtfachmann zunächst den Verdacht erwecken, daß hier das menschliche Grundanliegen der Religion in eine dem wirklichen Leben ferne Ebene sublimer Spekulation verlagert wird. Dem gegenüber muß es aber von vorneherein nachdenklich stimmen, daß seit dem Zusammenbruch 1945 über keine religionswissenschaftliche Einzeldisziplin im deutschen Sprachraum auf katholischer Seite so viele systematische Gesamtdarstellungen neu bzw. in neuer Auflage erschienen sind als gerade in der Rph. Es seien nur genannt Hessen, Rosenmöller, Straubinger, Karrer. Auf christlich-theologischer Seite drängt hier das Bedürfnis der Selbstbesinnung auf das ursprünglich und wesenhaft Religiöse, auf nichttheologischer Seite ist es die Frage nach dem Wesen der Religion innerhalb der Vielfalt ihrer tatsächlichen Erscheinungs- und Äußerungsformen. Die neuere geistesgeschichtliche Entwicklung hat vor allem zwei Voraussetzungen geschaffen, die eine Rph. ermöglichen, wie wir sie heute und wohl auch für die Zukunft allein verstehen können. Einmal mußten sich Theologie und Philosophie aus ihrer früheren engen Verbindung lösen, damit die eigentliche philosophische Fragestellung hinsichtlich des Religiösen klar erfaßt werden konnte. Des weiteren hat die moderne Philosophie durch eine aufgeschlossene Hinwendung zum Objekt, zum Sein und zur Wirklichkeit den Zugang eröffnet zu einer echten und

möglichst unvoreingenommenen Würdigung der religiösen Gegebenheit und Erfahrung. Diesen Weg beschritt vor allem die Phänomenologie; sie bot grundlegende und bleibende Anregungen, die sehr bald von den Theologen beider christlicher Bekenntnisse aufgegriffen und in eingehender selbständiger Weise weitergeführt wurden. Besonders innerhalb der katholischen Rph. ergab sich aus der Verbindung dieser neuen Entwicklungslinien mit traditionellem Gedankengut eine beachtliche Mannigfaltigkeit der Fragestellungen und Lösungsversuche.

In dieser Situation kommt der durch seine gründlichen Arbeiten über Newman bekannte V. einem fühlbaren Bedürfnis entgegen, wenn er versucht, die Gedankenarbeit der katholischen Rph. der letzten Jahrzehnte einer Gesamtwürdigung zu unterziehen und aus den verschiedenen, nebeneinanderlaufenden Darstellungen Grundgestalt und Grundbewegung der katholischen Rph. im Überblick darzubieten, ihre Aufstellungen zu klären und zu prüfen und mögliche Wege für die Zukunft aufzuweisen. Er gruppiert die ganze neuere Entwicklung um das rph. Gedankengut Schelers, von dem tatsächlich entscheidende Anregungen ausgegangen sind. Daß er sich hierbei der Aufgabe unterzieht, Schelers Position nicht bloß aus seinem einschlägigen Hauptwerk, sondern aus Person und Leben, aus seinen ethischen Schriften und auch unter Berücksichtigung seiner späteren Entwicklung zu erklären, ist eine dankenswerte Leistung. Im Anschluß daran werden die einzelnen Hauptvertreter der katholischen Rph. verstehend und beurteilend gewürdigt, auch da, wo sie den Schelerschen Gedanken sehr kritisch und ablehnend gegenüberstehen. Diese Zentralstellung Schelers ist durch den Untertitel des Werkes gerechtfertigt. Für eine allgemeine Darstellung der „katholischen Rph. der Gegenwart" wird diese Zentralstellung Schelers der Kritik nicht ganz entgehen.

Im Verlauf der Untersuchung wird eine sehr gut fundierte und umsichtig durchgeführte Stellungnahme zur Grundfrage der Rph. und zu wesentlichen Teilfragen erarbeitet. Hervorzuheben sind die Themen: Rph. und Glaubensphilosophie, natürliche Religion, die Eigenart heutiger Rph. gegenüber der scholastischen Problemlage.

Die geschichtliche Darlegung des V. ist nicht bloß referierend, sondern sucht immer nach möglichen Wegweisungen für den Aufbau und Ausbau einer katholischen Rph., die der Geisteslage und den Bedürfnissen von heute entspricht. Dieses Bestreben führt zu einem abschließenden zusammenfassenden Ausblick auf die Struktur einer zu erarbeitenden katholischen Rph., die nach Problemstellung und Methode im vollen Sinne Philosophie ist. Ihr Objekt ist das Wesen der Religion, also der religiöse Akt nach dem ganzen Umfang seiner qualitativen und inhaltlichen Eigenart, und der Gegenstand des religiösen Aktes, das Göttliche. Zum Objektbereich der Rph. gehört ferner die alte Frage nach der Wahrheit der Religion, das Problem der philosophischen Erkenntnis des Daseins und Wesens Gottes nach Möglichkeit, Inhalt und Grenze. Damit stellt sich von selbst die auch im Ausgang der Schelerschen Rph. erörterte Frage nach dem Verhältnis von Metaphysik und Religion in ihrer gegenseitigen Bezogenheit. An der Grenze der rph. Forschung erhebt sich die Frage nach dem häufig unklar gesehenen Verhältnis von Rph. und Fundamentaltheologie.

Der Wert dieser Arbeit, die sich nicht bloß gelegentlich auf die Tradition der alten Tübinger Schule beruft, sondern wirklich von ihrem Geist in sich aufgenommen hat, reicht über das Spezialgebiet der Rph. hinaus. Sie zeigt sehr anschaulich die große Gegenwartsbedeutung religionsphilosophischer Überlegung für die christliche Theologie und Religiosität. Aller in der Offenbarung geschenkter religiöser Gehalt hat die eine auch dem natürlichen menschlichen Denken zugängliche Grundgegebenheit, daß er eben Religion ist. Daraus stellt sich für gläubiges und theologisches Denken die Aufgabe, mit dem Aufwand natürlicher Vernunftkraft sich um das Verständnis des Religiösen nach seiner ganzen faßbaren Eigenart zu bemühen. Dieses von einer recht verstandenen Rph. angeregte und geleitete Streben dient in hervorragender Weise dem Ringen um die rechte, sinnvolle, lebendige Verwirklichung des Religiösen. Für dieses existentielle Anliegen ist die vorliegende Arbeit fruchtbar, die den Geist der Ehrfurcht und der Liebe, der Verantwortung und Bereitschaft atmet, der für alle rph. Erkenntnis personale und ethische Voraussetzung ist.

Passau. R. Hofmann

Ein aufsehenerregendes neues Buch!

Es geht um die Frage:

Ketzer oder Heiliger?

Ein Mönch als Revolutionär?

Mehr als ein Heiliger wurde zu seinen Lebzeiten „verketzert" und ist erst lange Zeit nach seinem Tode vor Kirche und Welt gerechtfertigt worden. Nun wird in katholischen Zeitschriften, z. B. auch in der „Schweizerischen Kirchenzeitung", die Frage erörtert, ob der große florentinische Bußprediger, der wegen seines Widerstandes gegen das verdorbene Papsttum der Renaissance, lange Zeit ungnädig behandelt woden war, nicht eher zu den Heiligen zu zählen sei als zu den Ketzern. Sicher ist, daß Savonarola heute eine ungewöhnliche Aktualität besitzt und größte Beachtung verdient. Darum wirkt dieses Buch sensationell:

NIKOLAUS SEMENTOVSKY-KURILO.

SAVONAROLA

Revolutionär, Ketzer oder Prophet?

210 Seiten, illustriert, DM 8.80.

„Savonarola" gehört neben Franz von Assisi zu den machtvollen Erneuerern der Kirche und des christlichen Lebens . . . Ein Lebensbild, das uns Gegenwärtigen, heillos der Materie Verfallenden, nicht unwesentliche Parallelen aufzeigt und leuchtendes Vorbild ist.

Luzerner Neueste Nachrichten

In Buchhandlungen zu beziehen.

VERLAG OTTO WALTER A.-G., ZWEIGNIEDERLASSUNG

Freiburg i. Brsg. Goethestraße 41

„Endlich ‚ein Leben Marias', das von uns ringenden Menschen der Gegenwart verstanden wird"

Ein Buch, das uns Maria als unsere Mutter nahebringt! Selbst die wenigen Kritiker dieses neuen Marienbuches haben, soweit sie ehrlich sind, trotz der realistischen offenen Sprache die tiefe Ergriffenheit in der Darstellung dieses Marienlebens anerkennen müssen.

ROBERT MOREL

DAS LEBEN MARIAS

der Mutter des Herrn, erzählt nach den Zeugnissen der Heiligen Schrift,

Geschichte und Legende, 280 Seiten, Leinen, DM 11.80.

„R. Morel geht über alle bisherigen Versuche (der Mariendarstellung) hinaus. Er sammelt alle Fäden, die ihm die Hl. Schrift, die Apokryphen und Legenden und der so farbige Teppich des politischen, kulturellen und religiösen Lebens des damaligen Israel bieten, und knüpft sie mit dem Talent eines Dichters und spannenden Erzählers zu einem packenden, irgendwie neuen Lebensbild der Jungfrau-Mutter Maria. Die uns vertrauten inneren und äußeren Geschehnisse erhalten eine fesselnde Aktualität, wie wir sie vielleicht bei den besten historischen Romanen empfinden. Es ist kein Zweifel, daß dieses Marienleben — trotz der beanstandeten Einzelheiten — mit gläubigem Sinn und verhaltener Ergriffenheit gezeichnet ist, die ihre religiöse Wirkung nicht verfehlen."

W. M. in „Unsere Führerin"

Ein Marienbuch, das im Bücherschaft keines aufgeschlossenen Katholiken fehlen sollte; denn es ist ein hilfreiches, trostvolles Werk.

In Buchhandlungen zu beziehen.

VERLAG OTTO WALTER A.-G., ZWEIGNIEDERLASSUNG

Freiburg i. Brsg. Goethestraße 41

JOHN HENRY NEWMAN

PREDIGTEN / Band I

übertragen von der Newman Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner in Weingarten.

Sowohl der Newmanforscher wie der Newmanfreund hält hier einen Text in Händen, der wirklich authentisch ist.

JOSEF EGER

MESSE ALS MITTE

140 Seiten, gebunden DM 4.50.

Meßansprachen

Ein Buch über das Mysterium der heiligen Messe, verfaßt in der Sprache, die der Laie versteht.

HEINRICH FRIES

NIHILISMUS
DIE GEFAHR UNSERER ZEIT

116 Seiten, Halbleinen DM 4.75.

Ein Buch von Sisyphus, dem Menschen des Absurden und seinem Heil in Christus.

RICHARD BAUMANN

DES PETRUS BEKENNTNIS UND SCHLÜSSEL

232 Seiten, gebunden DM 5.—.

Ein evangelisches Zeugnis vom römischen Primat.

VIKTOR SCHURR

WIE HEUTE PREDIGEN?

214 Seiten, gebunden DM 6.—

Zum Problem der Verkündigung des Christlichen.

Ein grundlegendes Buch über die Predigt in heutiger Zeit, von der Verkündigung auf den Gassen und an den Zäunen.

JOSEF ZÖRLEIN

DIE ÖFTERE BEICHT

Pastoraltheologische Gedanken zur Verwaltung des Bußsakramentes.

2. Auflage, 154 Seiten, DM 4.50.

Es wird in dem Buch eine große Zahl wichtiger und wichtigster Pastoralfragen behandelt, zum Teil mehr, zum Teil weniger eingehend, aber immer so, daß der Priester wertvolle Richtlinien, Hilfe, Winke und Anregungen findet, für die er dankbar ist.

SCHWABENVERL AG. AGSTUTTGART

Geist und Leben

Zeitschrift für Aszese und Mystik

24. Jahrgang 1951

Herausgegeben von Heinrich Bleienstein und Friedrich Wulf S.J.

Eine Zeitschrift, die aus der Mitte des Lebens, aus dem Zusammenleben mit Gott zu den verschiedensten Erscheinungen der Zeit Stellung nimmt, ist ein wahres Erfordernis der Zeit. Das geistliche Leben ist eben kein Leben neben dem Leben, das uns die Vorsehung in der Geschichte aufgegeben hat, sondern besteht, gelenkt von der Gnade, darin, daß der Mensch gerade in, an und durch die Fügung der Geschichte neu zu echten Begegnungen mit dem lebendigen Gott gelangt. Eine Durchsicht der Themen, mit denen sich die Beiträge der Zeitschrift Geist und Leben beschäftigen, beweist, daß sie diesem Anliegen weitgehend gerecht wird.

Dr. P. Leopold Soukup O.S.B.

Halbjahresabonnement 5.— DM, Einzelheft 2.— DM,
zuzüglich Versandkosten.

Erscheint zweimonatlich und ist durch alle Buchhandlungen sowie durch die Postämter der Westzonen zu beziehen.

Bitte verlangen Sie unverbindlich ein kostenloses Probeheft.

ECHTER-VERLAG WÜRZBURG

Internationaler Literaturpreis

Rodolfo L. Fonseca

GEHEIMNISVOLLE ROSE

Die seltsame Mutterschaft der Ordensfrau Praxedes

368 Seiten, Ganzleinen mit Goldprägung, dreifarbiger Schutzumschlag
DM 9.80.

Ein Meisterwerk. Fonseca schildert das Schicksal von 14 Nonnen, die im chinesischen Bürgerkrieg Greueltaten erleiden müssen und wie eine geschlagene Herde nach Europa zurückkehren. Die Oberin, eine Frau von Tatkraft und weiser Geduld, bemüht sich, die durch die Erlebnisse seelisch Verstörten ins Leben zurückzuführen. Eine ihrer Nonnen wird nach der Geburt eines nicht lebensfähigen Knaben wahnsinnig, die andere bringt ein schönes Mädchen zur Welt und kämpft fortan in den Tiefen ihrer Seele mit dem naturhaften Trieb der Mutterliebe gegen die Berufung zur Klosterfrau einen heldenhaften Kampf. Denn Addolorata, die Tochter, darf nie den Ursprung erfahren und wird schon als Kind zur Adoption übergeben. Erst als sie in unglücklicher Ehe leidet, kämpft die Ordensfrau und Mutter Praxedes wie eine Löwin um das zerbrechende Glück. In tragischen Verwicklungen wird ihr das Geheimnis ihrer Mutterschaft entlockt und sterbend bringt ihr Kind sie in den Frieden des Klosters zurück.

Man muß dieses Buch lesen, hingegeben vom ersten Blatt bis zum letzten, zutiefst ergriffen von dem Einfühlungsvermögen eines Mannes in Leiden, die sonst nur der Frau und Mutter vorbehalten sind.

In jeder guten Buchhandlung. Fordern Sie bitte unsere Prospekte an

KEMPER VERLAG HEIDELBERG

EXCMO AC REVMO VIRO

LUDOVICO KAAS

SACRAE THEOLOGIAE DOCTORI

RELIGIONIS STUDIO AC DOCTRINAE LAUDE SPECTANDO

IN REBUS GERENDIS DEXTERITATE EXIMIO

QUI

IN GERMANIA GRAVISSIMO EXERCITO POLITICO MUNERE

PRO RE CATHOLICA STRENUE DIMICAVIT

VATICANAE BASILICAE CURATORI SOLLERTISSIMO

DEQUE HUIUS SUBTERRANEIS EFFOSSIS ET CRYPTIS PARATIS

EGREGIE MERITO

OPTIMO CUIQUE ET IPSI ROMANO PONTIFICI CARISSIMO

SEPTUAGESIMUM NATALEM AGENTI

SODALES AMICI DISCIPULI

ARCTA ANIMORUM CONIUNCTIONE ET EFFUSA LAETITIA

OPEROSAE SENECTUTIS

MULTOS ET USQUE FELICIORES ANNOS

BEATO AEVO PRAEVIOS

COMPRECANTUR EXOPTANT